

**Universidade de Lisboa  
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa**



**A importância da liberdade na correspondência entre Gottfried  
Leibniz e Samuel Clarke (1715/1716)  
Análise temática da totalidade da polémica**

**Dissertação**

**Joaquim Nunes Narciso**

**Dissertação orientada pelo  
Prof. Dr. Pedro Alves**

**Mestrado em Filosofia**

**2015**

**Universidade de Lisboa  
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa**



**A importância da liberdade na correspondência entre Gottfried  
Leibniz e Samuel Clarke (1715/1716)  
Análise temática da totalidade da polémica**

**Joaquim Nunes Narciso**

**Vol. I**

**Dissertação**

**Dissertação orientada pelo  
Prof. Dr. Pedro Alves**

**Mestrado em Filosofia**

**2015**

# Índice

<b>Vol. I</b> .....	1
I. Introduções .....	4
1. <b>Resumo</b> .....	4
2. <b>Introdução contextualizadora da polémica entre Leibniz e Clarke</b> .....	5
3. <b>Introdução temática</b> .....	9
II. Questões preliminares .....	11
1. <b>Contraposição entre metafísica e os princípios matemáticos da filosofia</b> .....	12
2. <b>A distinção entre verdades de razão e verdades de facto</b> .....	15
3. <b>O princípio da razão suficiente e seus derivados: Os princípios da plenitude, da identidade dos indiscerníveis e da conveniência</b> .....	18
4. <b>Os tipos de necessidade</b> .....	24
5. <b>O contingente em Leibniz</b> .....	30
6. <b>A fatalidade e a predeterminação</b> .....	32
III. A indiferença de equilíbrio .....	35
1. <b>A conceção clarkiana dos motivos e do princípio ativo como princípio físico de agir</b> .....	36
2. <b>A conceção clarkiana de causalidade e o problema da liberdade</b> .....	39
3. <b>O problema epicurista do acaso</b> .....	43
4. <b>O princípio do melhor em Leibniz e a rejeição da liberdade de indiferença</b> .....	45
5. <b>O problema da liberdade em Leibniz</b> .....	48
6. <b>A possibilidade de suspensão da resolução em Leibniz</b> .....	51
7. <b>Dificuldades centrais e a questão da justiça</b> .....	53
IV. A liberdade divina e a natureza do espaço e do tempo .....	56
1. <b>O sensório de Deus</b> .....	57
2. <b>Relação de Deus com o espaço e o tempo: atributos, propriedades ou modos</b> .....	61
3. <b>Relação de Deus com o espaço e o tempo: a "indiscernibilidade"</b> .....	65
4. <b>Os próprios espaço e tempo: concretos ou abstratos</b> .....	69
5. <b>Os próprios espaço e tempo: absolutos ou relativos</b> .....	74
6. <b>O próprio espaço: vazio ou pleno</b> .....	78
7. <b>Os próprios espaço e tempo: a indiscernibilidade</b> .....	84
8. <b>O próprio espaço: o movimento e a força; a observabilidade</b> .....	89
9. <b>Átomos e mónadas</b> .....	93
10. <b>Limitação do Universo</b> .....	98
V. A comunicação entre o corpo e a alma .....	102
1. <b>Da possibilidade da materialidade à extensão da alma</b> .....	102
2. <b>Da mónada à harmonia pré-estabelecida</b> .....	111
VI. Liberdade e providência .....	121

<b>1. O relógio de Deus</b> .....	121
<b>2. O governo do mundo</b> .....	125
<b>3. Milenarismo e progresso</b> .....	129
<b>4. Transcendência ou imanência divina</b> .....	133
<b>5. A definição de milagre e a gravitação</b> .....	134
<b>6. Os animais e as plantas</b> .....	140
<b>7. A força ativa</b> .....	142
<b>VII. Conclusão</b> .....	150
<b>Vol. II</b> .....	153
<b>Anexo – Conceções de religião natural</b> .....	154
<b>Bibliografia</b> .....	167
<b>Fontes dos autores envolvidos na polémica:</b> .....	167
<b>Contexto histórico-filosófico:</b> .....	169
<b>Comentadores:</b> .....	171
<b>Apêndice – Textos originais citados ou referidos</b> .....	176
<b>I. Introduções</b> .....	176
<b>II. Questões preliminares</b> .....	177
<b>III. A indiferença de equilíbrio</b> .....	186
<b>IV. A liberdade divina e a natureza do espaço e do tempo</b> .....	196
<b>V. A comunicação entre o corpo e a alma</b> .....	216
<b>VI. Liberdade e providência</b> .....	224
<b>VII. Conclusão</b> .....	246
<b>Anexo – Conceções de religião natural</b> .....	246
<b>Índice Remissivo Terminológico</b> .....	255

Nota preliminar: Todas as referências aos textos de Leibniz, depois da edição ordinariamente utilizada, serão seguidas da referência à edição Gerhard (exceto se nela não existirem). Também as passagens de Clarke da polémica, após a indicação da edição inglesa habitualmente utilizada, serão seguidas da referência à edição Gerhard das obras de Leibniz. Os textos originais das citações e das referências consideradas mais relevantes serão apresentados em Apêndice, sendo indicado o facto na nota de rodapé por AP (por vezes, uma só vez para várias referências numa mesma nota) e sendo indicado o número da nota, antes do texto, no Apêndice. Esses textos serão seguidos de uma referência bibliográfica abreviada, utilizando as abreviaturas indicadas, na bibliografia, após cada uma das referências ordinárias, antecidas do autor, exceto quando a abreviatura já indique o autor. Nos casos em que só exista na bibliografia uma obra do autor, assume-se, por defeito, o apelido do autor como abreviatura. Nas notas de rodapé, se uma obra tem um título extenso e é reiteradamente citada, poder-se-á recorrer a uma abreviação do título encerrada com reticências. A primeira referência em rodapé, assim como a entrada na bibliografia, será sempre completa.

# I. Introduções

## 1. Resumo

A presente dissertação tem como objetivo analisar tematicamente a polémica de 1715/16 entre Leibniz e Clarke, não apenas, como é usual, no âmbito das concepções do espaço e do tempo, mas no conjunto dos seus temas metafísicos, teológicos, gnosiológicos e físicos. Na estruturação da dissertação, adquiriu um papel central o confronto dos autores em torno da noção de liberdade, cuja importância é evidente na utilização do princípio da razão suficiente e seus corolários, na distinção entre verdades de razão e verdades de facto, entre os diversos tipos de necessidade, nas concepções alternativas de espaço e de tempo, na alternativa entre átomos e mónadas, na questão dos limites do universo, na relação entre a alma e o corpo, nas teses relativas à providência divina, na forma como se concebe a relação de Deus com a sua máquina, na noção de milagre e nas próprias noções de força e de movimento, pelo menos no que respeita à sua relação com Deus, isto sem desprezar a abordagem direta da própria noção de liberdade. Com este enquadramento, pretende-se mostrar, através de um eloquente exemplo histórico, que as teorias científicas naturais se podem alicerçar em teorias metafísicas e que esses alicerces não têm que se esgotar, mesmo no seio da metafísica, nas questões estritamente cosmológicas, isto para lá de poderem existir influências nunca menosprezáveis de domínios não filosóficos, como é o caso da teologia dogmática. Apesar disto ser evidente na abordagem dos textos, existe uma sistemática menorização contemporânea desta determinação, como se fosse uma idiosincrasia da época ou uma deferência que a ciência tinha de ter numa época ainda obscurecida pela autoridade das igrejas e pela especulação filosófica. Esta abordagem pretende compreender todos os aspetos do pensamento expresso pelos autores na polémica, na sua integralidade, sem reservas de qualquer tipo.

Palavras-chave: Leibniz, Newton, Clarke, liberdade, necessidade, metafísica.

The present dissertation has as purpose to analyse thematically the 1715/16 controversy between Leibniz and Clarke, not only, as usual, within space and time conceptions' scope, but in the set of his metaphysical, theological, gnosiological and physical thematics. In the dissertation's structuration, it has acquired a central role the authors' confrontation about the liberty's notion, whose importance is evident in the use of the principle of sufficient reason and its corollaries, in the distinction between truths of reason and truths of fact, between necessity's various types, in the space and time's alternative conceptions, in the alternative between atoms and monades, in the universe's limits' problem, in the relation between soul and body, in the theses relative to the divine providence, in the way God's relation with his machine is conceived, in the notion of miracle and even in force and movement notions, at least in what regards its relationship with God, this without neglecting the direct approach to the very notion of liberty. With this framework, it intends to show, through an eloquent historic example, that the natural scientific theories may be founded in metaphysical theories and that these foundations don't have to be exhausted, even within metaphysics, in strictly cosmological questions, this beyond the possibility of never underestimable influences of non-philosophical domains, as is the case of dogmatic theology. Although this is evident in the texts' reading, there is a systematic contemporary lessening of this determination, as if it was an idiosyncrasy of the age or a deference that science had to have in a time still obscured by the authority of the churches and the philosophical speculation. This approach intends to understand all of the thinking's aspects expressed by the authors in the controversy, in its entirety, without reservations of any kind.

Key words: Leibniz, Newton, Clarke, liberty, necessity, metaphysics.

## 2. Introdução contextualizadora da polémica entre Leibniz e Clarke

Esta é uma dissertação histórico-filosófica. Não pretende extrapolar conclusões para debates relativos à atual ciência ou filosofia, não pretende decidir quem teve razão, não pretende exaltar, nem denigrir seja quem for, não pretende tomar partidos. Pretende compreender uma polémica que marcou um período da história do pensamento e, para compreendê-la, recorre aos textos e às obras dos envolvidos, cronologicamente mais próximos da polémica, visto corresponderem mais fielmente ao pensamento que os autores manifestaram, nem sempre de forma muito clara, nesta querela. É essa falta de clareza, aliás, que mais obriga à contextualização, por vezes estendida para lá dos autores envolvidos, mas sempre motivada pelas referências feitas por esses mesmos autores. Para compreender a polémica e os autores, a dissertação examina a consistência das suas argumentações, até porque ela é testada e atacada pelos argumentos da parte contrária, mas isso não significa qualquer filiação numa das partes, até porque o fará em ambos os sentidos. Não considera, porém, que ignorar certos temas e certas linhas de argumentação simplesmente por se considerarem, atualmente, menos relevantes, possa contribuir para compreender o pensamento destes autores. Tal implicaria uma visão truncada do pensamento da época e destes autores, uma perda de sentido de boa parte das suas teses e a redução de boa parte dos seus argumentos a um espantalho dos originais. Por isso, esta dissertação tentará ser tão abrangente quanto lhe for possível, considerando todos os temas, todas as teses e todos os argumentos da polémica.

A polémica entre Gottfried Leibniz e Samuel Clarke decorreu entre Novembro de 1715 e Novembro de 1716, tendo sido terminada abruptamente pela morte de Leibniz. Foi iniciada por uma parte de uma carta dirigida por Leibniz à princesa de Gales, Carolina, esposa de Georg August, rei de Inglaterra a partir de 1727, herdeiro da casa de Hannover, à qual Leibniz estava ligado desde 1676. Embora tenha aí tido uma imensa variedade de tarefas ao longo dos 40 anos de serviço, começando, aliás, pela de bibliotecário, a principal foi, desde 1678, a de conselheiro. Nessa carta, Leibniz acusava de decadência (*s'affaiblit extrêmement*) a religião natural inglesa, exemplificando a tese com hipóteses ou teorias de Locke e seus seguidores e, sobretudo, de Newton, nas quais, supostamente, se admitia o caráter corporal da alma ou de Deus.<sup>1</sup> A esta acusação, acrescentava outra dirigida a Newton e seus seguidores, na qual visava a própria teoria da gravitação universal, alegadamente minimizadora da obra divina, por não a conseguir explicar a não ser por um concurso sobrenatural.<sup>2</sup>

Tendo a princesa solicitado a resposta dos visados (Locke havia morrido em 1704, não sem antes ter menosprezado a primeira versão das críticas de Leibniz aos seus *Ensaio*s), em vez de Isaac Newton, em tempos correspondente de Leibniz, respondeu à acusação, claramente em sua defesa (e um pouquinho de Locke<sup>3</sup>), Samuel Clarke (1675-1729), clérigo anglicano que há muito se dedicava à filosofia natural e metafísica, enfileirado nos newtonianos pelo menos desde o início do século. A sua muito newtonianamente anotada tradução latina do *Tratado de física* do cartesiano Jacques Rohault, muito embora tenha sido publicada, pela primeira vez, em 1697, só foi profusamente adornada com as refutações newtonianas a partir da edição de 1710.<sup>4</sup> Este tratado servia de manual de física na universidade e as suas anotações muito contribuíram para a aceitação e implementação de uma física newtoniana até aí muito mal compreendida pela generalidade do meio académico.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo I, *Recueil de lettres entre Leibniz e Clarke*, 1º escrito, §§ 1-3, p.732, G, VII, 352. AP.

<sup>2</sup> Leibniz, *op. cit.*, 1º escrito, § 4, p.732, G, VII, 352. AP.

<sup>3</sup> Clarke distingue as simples dúvidas de Locke dos seus seguidores, a que chama materialistas, que pouco ou nada teriam aprovado dos escritos de Locke para além dos seus erros, na sequência da polémica de 1706 acerca da imortalidade da alma e do batismo, onde se destacou o lockiano Anthony Collins. Cf. Roger Ariew, ed., intr., *G. W. Leibniz and Samuel Clarke Correspondence*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc., 2000, 1ª réplica, § 2, p. 5, G, VII, 353. AP.

<sup>4</sup> Cf. E. J. Aiton, *The Vortex theory of Planetary Motions*, New York/London, American Elsevier Inc./Macdonall, 1972, pp. 71-72, o que se pode verificar facilmente, comparando: Jacobi Rohaulti, trad. lat. e notas Samuel Clarke, *Physica*, Secundâ Editione, Londini, Jacobi Knapton, 1702; com a: Editio Quarta, Londini, Jacobi Knapton, 1718. .

<sup>5</sup> J. P. Ferguson, *An Eighteenth Century Heretic: Dr. Samuel Clarke*, Kineton, The Roundwood Press, 1976, pp. 6-7.

Porém, já em 1695 havia defendido os pontos de vista newtonianos no âmbito das provas académicas e, embora não se conheça exatamente a evolução da sua relação com Newton (até porque o facto de terem morado próximo durante muito tempo fez com que não haja qualquer correspondência entre eles), foi seu amigo íntimo, tendo sido constante e marcante a influência do mentor. É admissível que algumas das formulações teológicas na polémica lhe sejam próprias, mas é ele próprio que afirma que os pontos de vista que está a defender são os de Newton, muito embora, na sua edição da polémica, tente escudar essa afirmação em passagens dos textos de Newton. De qualquer forma, eram, na altura, bem conhecidas as conferências de Boyle de 1704 e 1705, a primeira das quais seria um dos alvos da crítica desenvolvida por Hume nos *Diálogos sobre Religião Natural*,<sup>6</sup> a polémica em torno de uma obra de Henry Dodwell que também envolveu Anthony Collins,<sup>7</sup> e a sua obra de 1712 sobre a Trindade,<sup>8</sup> que lhe valeu o envolvimento numa polémica mais vasta e uma queixa de que teve de se defender, no âmbito da Igreja Anglicana, em 1714.<sup>9</sup>

Porém, é a própria princesa de Gales que, na carta onde envia as segundas réplicas de Clarke, afirma: “Não se engana de todo quanto ao odor das respostas; não são escritas sem o conselho do Cavaleiro Newton que eu gostaria que se reconciliasse consigo. Não sei se quererá consentir, mas o Abade Conti e eu própria erigimo-nos mediadores; e será uma pena que dois tão grandes homens como vós e ele se afastem devido a mal-entendidos.”<sup>10</sup> No mínimo, nada há na polémica, escrito por Clarke, que não tivesse recebido o assentimento de Newton. A dar crédito a Brewster, esta parceria terá sido combinada na corte inglesa na sequência de uma solicitação do rei, a quem Leibniz não agradava particularmente, feita a Newton, que teria ficado encarregado dos aspetos mais matemáticos, deixando as formulações mais estritamente filosóficas a cargo de Clarke.<sup>11</sup> Não existindo questões propriamente matemáticas na polémica, poder-se-ia pensar que esta divisão não se aplicasse a esta correspondência, mas é o próprio Brewster que, um pouco adiante, refere a existência de rascunhos de Newton das teses afirmadas por Clarke.<sup>12</sup>

Esta dupla<sup>13</sup> intermediação entre Leibniz e Newton justifica-se no quadro das relações muito degradadas entre os dois, provocado pela polémica relativa à descoberta do cálculo diferencial. Embora latente desde 1697 ou até mesmo antes, esse conflito atingiu o seu ponto alto em 1711-12, por causa de uma queixa de Leibniz à Royal Society, da qual era membro desde 1673, relativamente à acusação de plágio de John Keill (1708).<sup>14</sup> Sendo Newton presidente da Royal Society desde 1703, não admira que em 1712 a Royal Society se declare favorável à tese de Keill, que era, de facto, a de Newton. É possível, aliás, considerar esta polémica uma das suas ramificações, visto a carta inicial

<sup>6</sup> David Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, ed. Norman Kemp Smith; tr. port. Álvaro Nunes, *Diálogos sobre a Religião Natural*, Lisboa, Edições 70, 2005<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Samuel Clarke, *A letter to Mr. Dodwell*, 6ª edição, London, James and John Knapton, 1731.

<sup>8</sup> Samuel Clarke, *The Scripture-Doctrine of the Trinity*, 2<sup>nd</sup>. ed., London, James Knapton, 1719.

<sup>9</sup> Samuel Clarke, *Account of the late proceedings in convocation relating to Dr. Clarke's writings about the Trinity*, 2<sup>nd</sup>. ed., London, John Baker, 1714.

<sup>10</sup> John M. Kemble, *State Papers and Correspondence illustrative of the Social and Political State of Europe from the Revolution to the Accession of the House of Hanover*, London, John W. Parker and son, 1857, carta da Princesa de Gales a Leibniz de 10/30 de Dezembro de 1715, p. 535. AP.

<sup>11</sup> David Brewster, *Memoirs of the Life, Writings and Discoveries of Sir Isaac Newton*, Edinburgh/London, Thomas Constable/Hamilton, Adams, 1855, Vol. II, Chap. XXII, pp. 285-286. AP.

<sup>12</sup> David Brewster, *op. cit.*, p. 287. Aliás, nesta mesma página, Brewster refere-se à assistência astronómica de Newton, quando não existiram também questões astronómicas. Em ambos os casos, Brewster deverá estar a referir-se, no todo ou na parte, a questões cosmológicas.

<sup>13</sup> Ou tripla, a pensar em Conti que acabará por ser rejeitado por Leibniz, comparando-o a um camaleão: André Robinet, ed., *Correspondance Leibniz-Clarke*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, carta de Leibniz para a Princesa de Gales de 12 de Maio de 1716, p. 75. AP. É notório que Leibniz se sentirá cada vez mais acossado, até porque a metáfora camaleónica se poderia aplicar também à princesa, o que o levará a procurar ainda outros intermediários, como Rémond (vide carta de Leibniz a Arnold de 5 de Junho de 1716, André Robinet, *op. cit.*, p. 102), e outros apoios, através de múltipla correspondência.

<sup>14</sup> Richard S. Westfall, *Never at Rest - A Biography of Isaac Newton*, New York, Cambridge University Press, 1980, 20th. pr. 2010, pp. 715-718.

poder ser uma reação à notícia recebida, através de uma carta do Abade Conti,<sup>15</sup> do relatório anónimo de Newton<sup>16</sup> referente não só ao processo relativo à questão do cálculo, mas também concluído com uma comparação entre as duas filosofias. Pior ainda, os empregadores de Leibniz, a casa de Hannover, que mudam a sua corte, em peso, para Londres em 1714, mostram, claramente, o desejo de se harmonizar com a cultura britânica, tendo muito pouco interesse em hostilizar a sua maior figura científica e a sua instituição científica mais prestigiada. Pelo contrário, o velho conselheiro da casa de Hannover vê-se relegado, nos últimos anos da sua vida, para uma posição secundária, provavelmente visto como um incómodo, não só, mas também por causa das posições tomadas contra Newton nos domínios científico, metafísico e teológico. No último verão da vida de Leibniz, durante um período de visita do rei à Alemanha, o velho filósofo terá de suportar o redobrar dos sarcasmos de um senhor<sup>17</sup> que, porventura, nunca o terá respeitado, ao contrário dos seus antecessores.

Além deste contexto, é conhecida a aversão de Newton a qualquer contestação, revelada desde bastante cedo. Já em 1672/73, tanto Hooke como Huygens, a propósito da teoria newtoniana da refração, criticam-lhe a falta de referência a causas fisicamente inteligíveis,<sup>18</sup> crítica semelhante a várias que se encontram na polémica com Leibniz – o que provoca, em ambos os casos, respostas desabridas, juntamente com a manifestação da intenção de se demitir da Royal Society, acabando numa declaração ao Secretário da mesma Royal Society, manifestando a sua intenção de não ser mais solícito em assuntos de Filosofia.<sup>19</sup> Ora, neste caso, Newton até tinha avançado com uma hipótese especulativa, a da natureza corpuscular da luz. Foi o facto de lhe atacarem a consistência desta conceção que provocou a irritação de Newton, sobretudo porque este considerava que o que sustentava a sua teoria das cores era os factos experimentalmente verificados e não qualquer hipótese especulativa.<sup>20</sup> De qualquer forma, em 1675, voltava a apresentar uma *Hipótese* na Royal Society sobre a natureza da luz e a sua relação com o éter. Além disso, nos seus escritos alquímicos, em diversas cartas e até nas suas obras-primas, quer explícita (por exemplo, nas *queries*), quer implicitamente (alguns casos serão, aliás, considerados aqui), não faltam hipóteses especulativas. Ressaltam destes episódios acerca da luz dois aspetos que se tornarão característicos do pensamento de Newton: uma certa dificuldade em aceitar responder a objeções metafísicas; e uma insistência na fundamentação factual das suas teorias científicas, consideradas certezas não hipotéticas,<sup>21</sup> sem necessidade de quaisquer hipóteses quanto às causas dos fenómenos e, por isso, não podendo ser desmentidas por quaisquer especulações e objeções que se tecessem acerca dessas causas.

É, pois, decorrente do seu comportamento habitual que Newton não queira responder

<sup>15</sup> A carta é de 12/7/1715, mas seguiu, juntamente com outras duas cartas, com uma carta de Remond de 18/10/1715: G, III, 654-5. É fácil ver a sequência das datas.

<sup>16</sup> Isaac Newton, *Opera quae exstant omnia*, Londini, Johannes Nichols, Tomus quartus, 1782, Recensio, pp. 450-495; Isaac Newton, "Account of the Book entituled *Commeritium Epistolicum*", in A. Rupert Hall, *Philosophers at War – The Quarrel Between Newton and Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, 2002, pp. 263-314.

<sup>17</sup> André Robinet, *op. cit.*, carta de Leibniz para a Princesa de Gales de 18 de Agosto de 1716, p. 120. Aliás, na mesma página, refere-se uma passagem com o mesmo teor, três dias anterior, de uma carta a Rémond.

<sup>18</sup> Rob Iliffe, *Newton: A Very Short Introduction*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2007, p. 50.

<sup>19</sup> J. Edleston, *Correspondence of Sir Isaac Newton and Professor Cotes, including letters of other eminent men*, London e Cambridge, John W. Parker e John Deighton, 1850, Carta a Oldenburg de 23/6/1673, p. 252. AP. Aliás, tal intenção é reafirmada ainda em 5/12/1674 e a atitude será reiterada, ao longo da vida, em diversos contextos.

<sup>20</sup> E. g., Isaac Newton, *Opera quae exstant omnia*, Londini, Johannes Nichols, Tomus quartus, 1782, Carta a Oldenburg de 7/1672, p. 320. AP. Esta, como diversas passagens desta altura, 1672/3, mostra como as declarações do final dos *Principia* são resultado de uma decisão estratégica bem mais antiga de separar o que considerava matematicamente e/ou factualmente certo do que considerava incerto, hipotético e especulativo, e de, tanto quanto possível, só dar a conhecer publicamente o primeiro conjunto, de forma a evitar controvérsias ou, caso surgissem, dar uma resposta matemática ou experimentalmente demonstrativa e definitiva, não vendo qualquer interesse nas disputas intelectuais que não fosse, eventualmente, o de derrotar os adversários (ou quem julgava como adversários).

<sup>21</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus quartus, Carta para Oldenburg, p. 310, preferindo, aliás, que fossem consideradas especulações fúteis e vazias a meras hipóteses. AP. Cf. James Gleick, *Isaac Newton*, New York, Pantheon Books, 2003; New York, Vintage Books, Random House, 2004<sup>6</sup>, e.g., p.86.



diretamente a Leibniz, muito embora, como anteriormente, nunca deixe de estar por detrás das réplicas dos seus partidários ou dos textos publicados anonimamente (tática, aliás, também abundantemente usada por Leibniz), influenciando as respostas nos bastidores. Só o facto de, em 1715, estar já plenamente consagrado no mundo científico (com um poder não só científico, mas político, em virtude da sua posição como *Master of Mint*, em detrimento de Leibniz que, apesar da sua recente publicação da *Teodiceia*, tendia a tornar-se uma figura esquecida ou menosprezada, ao menos no mundo britânico e na sua própria casa empregadora<sup>22</sup>, já nem sequer tendo a importância diplomática que, em tempos, teve), chegaria para Newton não se dignar a responder a Leibniz diretamente.<sup>23</sup> É verdade que Newton acabou por deixar o anonimato na questão do cálculo, mas apenas porque a isso foi instado por um corpo diplomático que pretendia persuadir<sup>24</sup> e, mesmo assim, só através, novamente, de interposto correspondente.<sup>25</sup> Além disso, os temas suscitados, desde a primeira carta, por Leibniz, dificilmente não levariam a uma discussão metafísica, duplamente repudiável por Newton: por ser discussão e por ser metafísica. Pior ainda, Newton tendia a considerar que este desvio da disputa do cálculo era uma de várias manobras de diversão levadas a cabo por Leibniz para não tratar frontalmente a questão factual da prioridade.<sup>26</sup> Finalmente, mesmo outros eventuais temas, como os teológicos ou os cosmológicos, incluindo o próprio âmbito das causas físicas, também não eram assuntos que Newton discutisse fora de um núcleo restrito.

Por seu lado, Leibniz mostrou-se sempre disponível para uma boa polémica e as maiores obras filosóficas nasceram da discussão com outros filósofos: o *Discurso de Metafísica* e a correspondência subsequente com Arnauld, os *Novos Ensaio*s com Locke e a *Teodiceia* com Bayle. De facto, no caso dos *Novos Ensaio*s, até debatia, mesmo que o outro não quisesse debater. Embora haja semelhanças assinaláveis entre os dois filósofos (Leibniz e Newton), nomeadamente na polivalência demonstrada e na multiplicidade dos seus interesses, a forma oposta como encaram o debate filosófico é uma das diferenças mais marcantes. Outra diferença reside num aspeto antes referido: o facto de Leibniz julgar poder rejeitar afirmações de Newton que supostamente tinham fundamento factual, através de alegadas inconsistências conceptuais (as “noções incompletas”, as abstrações, as ficções quiméricas imaginárias ou impossíveis, as noções superficiais vulgares, as coisas meramente ideais, etc.) ou da não satisfação de certos princípios arquitetónicos (razão suficiente, indiscerníveis, plenitude, continuidade, etc.). Ambas as diferenças serão decisivas, primeiro, nos estranhos rituais da polémica, através de dois intermediários, e, segundo, na forma como se desenrola a própria polémica.

A polémica constará de dez cartas, cinco de cada um dos interlocutores. O primeiro segmento da carta de Leibniz à princesa cabe, com facilidade, numa página impressa. A última carta do mesmo Leibniz ocupa algumas dezenas de páginas. Leibniz escreve em francês e Clarke responde em inglês. Ainda agastado com a polémica do cálculo, poder-se-á perguntar se o otimismo leibniziano terá sido abalado por estes últimos meses de polémica, abandonado pelos seus patronos, aparentemente alinhados com os adversários. A própria princesa de Gales que cada uma das partes procurava captar para o seu lado,<sup>27</sup> cedeu cada vez mais, ao longo do período da polémica, aos argumentos de Clarke e

---

<sup>22</sup> De facto, ainda em 1714, foi recebido com todas as honras, pelo imperador, em Viena, era conselheiro privado de Pedro o Grande e produzia a *Monadologia* para a comitiva do Duque de Orleans. Cf. Yvon Belaval, *Études leibniziennes*, s/l, Éd. Gallimard, 1976<sup>9</sup>, pp. 190-191.

<sup>23</sup> Isso não significa que Newton não tenha dado enorme atenção às polémicas. De facto, elas tornaram-se quase uma obsessão. Cf., e. g., Richard S. Westfall, *op. cit.*, p. 769. Aliás, a maior preocupação com o rigor na 2ª ed. dos *Principia* está diretamente ligado com a oposição a Leibniz (*ibidem*, p. 734) e o próprio prefácio de Cotes tem como principal alvo o mesmo (*ibidem*, p. 734).

<sup>24</sup> Richard S. Westfall, *op. cit.*, p. 775.

<sup>25</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus quartus, "Additamenta Commericii Epistolici...", Carta de 26 Fev. 1715/6 para Conti, pp. 597-600; também não são diretamente dirigidas a Leibniz as "Observations...", pp. 607-614.

<sup>26</sup> Richard S. Westfall, *op. cit.*, p. 773, referindo-se a um rascunho de carta dirigido a Des Maizeaux.

<sup>27</sup> Vide D. Bertoloni Meli, "Caroline, Leibniz, and Clarke" in *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, 1999<sup>7</sup>, Vol. 60, No. 3, pp. 469-486.

Newton.<sup>28</sup> Leibniz declarava-se orgulhoso de não ter seguidores e desprezava o espírito sectário. Parece ter pagado o preço dessa independência no final da sua vida. Certamente, estas polémicas não terão ajudado a sua saúde e, pelo menos, a sua tendência a tudo conciliar terá ficado abalada. Mas, afinal, tratou-se de uma pequena dissonância dramática que contribuiu para o efeito total da obra e da pessoa, tal como Leibniz pensava poder-se explicar o mal no conjunto da obra da criação. Tanto esta como a polémica do cálculo terão continuações após a morte de Leibniz, protagonizadas por diversos autores, incluindo o próprio Newton, mas já não será intenção desta dissertação abordá-las.

### 3. Introdução temática

A polémica entre Gottfried Leibniz e Samuel Clarke é conhecida, habitualmente, sobretudo pelas conceções relativas ao espaço e ao tempo. Associadas a estas conceções, a conceção do conjunto do universo, sua relação com Deus, as conceções mecanicistas, a noção de força, a conceção do movimento, o vazio e os átomos, etc., são normalmente mencionadas. Admitindo que todos esses temas são muito importantes, existem vários outros que são abordados, como, por exemplo, o confronto entre a metafísica e os princípios matemáticos da filosofia (como Clarke chama à filosofia natural de Newton<sup>29</sup>), a distinção entre o necessário e o contingente, o princípio da razão suficiente e outros a ele supostamente ligados, a religião natural e o materialismo, a comunicação entre a alma e o corpo, a conceção da alma, a liberdade quer divina, quer humana, a predestinação e a providência, a transcendência ou imanência de Deus, a natureza dos milagres, a conceção dos animais e das plantas, etc., alguns deles tão centrais como a temática pela qual é mais conhecida a correspondência. Todas estas temáticas são, habitualmente, consideradas como acessórias e tratadas quase como notas de rodapé das questões estritamente cosmológicas. Esta dissertação adota um ponto de vista contrário e tenta compreender as teses cosmológicas a partir das teses metafísicas e teológicas mais especificamente associadas à problemática da liberdade e das noções a ela associadas (escolha, indiferença, determinação, necessidade, fatalidade, presciência, predestinação, providência, a noção de agente, etc.).

Quanto às razões para o ponto de vista adotado, o da liberdade, pelo lado de Leibniz, a busca de uma solução para o problema da liberdade promove a distinção gnosiológica entre verdades de razão e de facto, por sua vez assente na distinção da lógica modal do necessário e do contingente; encontra seu princípio determinante no princípio que Leibniz aplica a toda a metafísica e física, o princípio da razão suficiente; a própria conceção da liberdade divina constitui, pelo menos argumentativamente, o cerne das objeções às conceções do espaço e do tempo absolutos, assim como ao atomismo; explica, como opção divina, a necessidade de uma criação, em vez de admitir um mundo eterno, ao contrário da infinitude em extensão; compatibiliza-se, através do princípio da razão, com a predeterminação e a harmonia pré-estabelecida; é inerente à conceção leibniziana da alma regida pelas causas finais que fornece o modelo para a explicação de todas as substâncias simples, as mónadas, fonte das forças primitivas que, ao menos segundo a crença expressa por Leibniz, estão na origem das forças derivativas observáveis nos fenómenos; finalmente, liberdade, predeterminação, harmonia e conservação da força conjugam-se na conceção da providência divina que se expressa numa natureza tão perfeita quanto é possível ao criado e no peculiar mecanicismo

---

<sup>28</sup> Por exemplo, Carolina defende Conti explicitamente contra Leibniz e confessa-se encantada com os experimentos newtonianos, já se mostrando mais favorável ao vazio contra o qual estava, antes, prevenida: André Robinet, *op. cit.*, carta da Princesa de Gales para Leibniz de 15/26 de Maio de 1716, pp. 77-78. Já antes, Carolina havia se mostrado, em função dos argumentos de Clarke, inclinada para o vazio, pedindo a Leibniz, na carta seguinte, que a salve da conversão: André Robinet, *op. cit.*, carta da Princesa de Gales para Leibniz de 24 de Abril de 1716, p. 66; carta da Princesa de Gales para Leibniz de 4/15 de Maio de 1716, p. 67. Leibniz não deixa, aliás, de expressar a mágoa pela perda: André Robinet, *op. cit.*, carta de Leibniz para a Princesa de Gales de 2 de Junho de 1716, p. 80. Posteriormente, anuncia uma leitura "acompanhada" por Conti e Clarke da *Teodiceia*: André Robinet, *op. cit.*, carta da Princesa de Gales para Leibniz de 15/26 de Junho de 1716, p. 107. AP.

<sup>29</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, e. g., 1ª réplica, § 1, p. 5, G, VII, 353.

leibniziano. Pelo contrário, essa mesma liberdade, entendida em Clarke de forma algo diferente<sup>30</sup>, sustenta a intervenção casuística de Deus no mundo, quer na sua criação no espaço e no tempo, quer no seu atomismo, quer na eventual limitação do universo, quer na explicação da teoria da gravitação e na compatibilização desta com o mecanicismo, sustenta uma concepção de Deus e da sua Providência muito mais envolvida nos assuntos mundanos, e sustenta a concepção realista da comunicação entre a alma e o corpo, etc. Por outro lado, por antinomia, as acusações mútuas de fatalismo e necessitarismo são também testemunhos da importância decisiva da problemática da liberdade.

Desta forma, a noção de liberdade tem um papel estruturante neste projeto, até porque parece tê-lo, igualmente, na polémica entre os autores. Além disso, a importância da problemática excede, claramente, os limites desta correspondência. Poderia não ser assim, poderia ter ocasionalmente adquirido essa importância no debate e até de forma accidental, por surgir em diversos contextos de debate, sem ser nunca fulcral e não tendo unidade nesses vários aparecimentos. Mas seria estranho que assim acontecesse, tendo em conta a importância da temática em ambos os autores. Em Leibniz, constitui o primeiro dos dois grandes labirintos da razão<sup>31</sup>, influenciando também, como se pode ver nesta polémica, decisivamente no segundo. Aliás, até mesmo a determinação física está dependente da liberdade, visto a necessidade física estar fundada na necessidade moral<sup>32</sup>. Por outro lado, no conjunto da obra de Clarke, é também evidente o destaque dado à temática da liberdade, nomeadamente no empenho que mostra no ataque às teses de Hobbes, Spinoza e, mais tarde, Collins. Assim, a questão da liberdade é central na obra destes autores e é central na polémica – não é, por isso, de admirar que Leibniz se refira, durante a correspondência, várias vezes, à *Teodiceia*, cujo tema está inequivocamente centrado no primeiro dos labirintos acima referidos.

Não se pretende, naturalmente, que a polémica só se possa entender a partir das concepções de liberdade; apenas se procura aqui estabelecer a legitimidade da abordagem adotada, alicerçada, ainda por cima, no próprio pensamento dos autores. Aliás, muitas vezes, outras abordagens inserem-se num tratamento histórico-filosófico e histórico-científico que extravasa completamente a abordagem destes autores e subordina a polémica a enfoques que, do ponto de vista do tratamento dos próprios textos em si, se revelam restritivos. Porém, é bem sabido como, particularmente no caso de Leibniz, se encontram com facilidade interpretações globais, através de um enfoque redutor (panlogismo, pan-matematismo, pampsiquismo, pandinamismo, subordinação a motivações teológicas, etc.), devido ao facto de, no sistema leibniziano, como no “universo” leibniziano, tudo se espelhar, tudo conspirar e permitir que tudo possa, praticamente, ser tratado partindo de seja o que for. Não é pretensão deste trabalho acrescentar mais um “pan-qualquer-coisa” à longa lista de interpretações da filosofia leibniziana. Por outro lado, também há que reconhecer que, do lado de Clarke, apesar da extrema importância da concepção de liberdade no seu pensamento, este pensamento é tributário do de Newton, onde as concepções estritamente físicas parecem ter o primado. Por isso, o enfoque adotado surge como um ponto de vista a partir do qual se pretende, eventualmente, aclarar aspetos menosprezados por outras abordagens e conseguir uma diferente compreensão até dos temas mais exaustivamente tratados por outras perspetivas, sem que isso implique pretender negá-las, alterá-las ou superá-las. Como Leibniz, acredita-se aqui que a multiplicidade de pontos de vista contribui não só para uma realidade mais rica, mas também para uma compreensão mais complexa e completa. E é um ponto de vista possível sobre esta polémica que aqui é oferecido.

<sup>30</sup> Mas longe da diametral oposição que, por vezes, parece ser sustentada por alguns comentadores, incluindo os melhores como Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1957, p. 245. AP. Como se verá, a posição de Clarke está longe de ser esta, muito embora também não chegue à completa determinação de Leibniz.

<sup>31</sup> Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo II, *Essais de Théodicée*, Préface, pp. 5-6, G, VI, 29. AP. Aliás, poder-se-á perguntar porque é que numa polémica que se julga centrada nos temas físicos, o labirinto que aparentemente mais lhe diz respeito, o do contínuo, nem sequer é nomeado.

<sup>32</sup> Leibniz, *op. cit.*, Discours de la Conformité de la Foi avec la Raison, § 2, p. 28, G, VI, 50. AP.

## II. Questões preliminares

Parecendo desmentir o caráter central do tema da liberdade na polémica, o mesmo só surge sob a forma de poder de escolha de uma causa inteligente e livre, no seu quarto escrito, ou seja, na segunda réplica de Clarke<sup>1</sup>. Porém, esta primeira referência surge como resposta à exemplificação utilizada por Leibniz do princípio da razão suficiente, através de uma passagem de Arquimedes onde este recorre ao exemplo da balança equilibrada por pesos iguais<sup>2</sup>. Ora, é verdade que Leibniz não está a falar da liberdade ou do poder de escolha, mas da passagem da Matemática à Física. Porém, acrescenta que tal princípio é demonstrativo não só na Física, em especial na Dinâmica, mas também em toda a Metafísica ou Teologia Natural. Além disso, nota-se alguma precaução de Leibniz na entrada neste tema, visto Clarke já o ter acusado, nesta altura, de a sua conceção do mundo como uma grande máquina que não precisa de manutenção levar a uma conceção fatalista<sup>3</sup>. Leibniz prefere responder a esta objeção através da sabedoria divina, tal como havia já feito no trecho da carta à princesa Carolina que havia iniciado a polémica, ao atacar a necessidade do Deus de Newton arranjar a sua máquina de tempos a tempos<sup>4</sup>. Segundo o próprio Clarke, na sua edição de 1717<sup>5</sup>, Leibniz estaria a referir-se à tradução latina da *Ótica* feita pelo próprio Clarke em 1706, onde surgem algumas Questões que não estavam na 1ª edição<sup>6</sup> e que só viriam a ser publicadas em inglês já após a morte de Leibniz, em 1717, onde Newton admite a necessidade de Deus reformar o Universo devido aos estragos na ordem original causados pelos cometas<sup>7</sup>, mas onde, por sinal, pretendia apresentar um argumento de desígnio, em relação aos movimentos planetários, contrário à “fatalidade cega”. Além disso, também pode ser referida a esta questão a crítica à incapacidade do Deus de Newton dar à sua máquina um movimento perpétuo<sup>8</sup>. Porém, o facto de Leibniz não ter respondido à acusação de fatalismo no seu segundo escrito não o impediu de devolver o insulto de caírem nos defeitos dos materialistas e, adiciona Leibniz, de Spinoza, ao conceberem Deus sem a sabedoria necessária para fazer uma máquina que funcione por si mesma sem qualquer necessidade de um concurso extraordinário<sup>9</sup>.

Mas, perguntar-se-á, de onde retira Clarke, num exemplo da Física, a associação do poder de escolha divino aos pratos de uma balança? A questão é que Clarke já conhecia a parte publicada da obra de Leibniz. Clarke, na passagem já citada da primeira réplica, acusa que se pretende fazer de Deus uma Inteligência Supramundana. Ora, Leibniz ainda não tinha usado semelhante expressão na correspondência. Porém, embora surja apenas por uma vez, a conceção de Leibniz estava expressa na já então publicada *Teodiceia*, atacando, tal como nesta passagem da polémica, a conceção (estoica, neste caso) da alma do mundo: “Este erro nada tem em comum com o nosso dogma: Deus, segundo nós, é *intelligentia extramundana*, como Martianus Capella lhe chama, ou antes, *supramundana*.”<sup>10</sup> Aliás, na passagem onde reage, não deixa de passar ao ataque, adotando um tom ameaçador, perante a possibilidade de se estar a defender Deus como uma *Intelligentia Mundana*, ou seja, a Alma do

<sup>1</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 2ª réplica, § 1, p. 11, G, VII, 359-360.

<sup>2</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Recueil...*, 2º escrito, § 1, pp.735-736, G, VII, 356. AP. Este exemplo é, aliás, recorrente em Leibniz, cf. G, VII, 301, AP, e G. W. Leibniz, ed. Louis Couturat, *Opusculs et fragments inédits*, Paris Presses Universitaires de France, 1903; Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966, p. 519.

<sup>3</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 1ª réplica, § 4, p. 11, G, VII, 734. AP.

<sup>4</sup> Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo I, *Recueil...*, 1º escrito, § 4, pp. 732-733, G, VII, 352.

<sup>5</sup> Samuel Clarke, *A Collection of Papers, Which passed between the late Learned Mr. Leibnitz, and Dr. Clarke, In the Years 1715 and 1716, Relating to the Principles of Natural Philosophy and Religion*, London, James Knapton, 1717, p. 5.

<sup>6</sup> Isaac Newton, *Opticks*, London, Sam Smith & Benj. Walford, 1704.

<sup>7</sup> Isaac Newton, *Opera quae exstant omnia*, Londini, Johannes Nichols, Tomus quartus, 1782, *Optics*, Qu. 31, pp. 261-262. AP. Aliás, um pouco adiante, fala de uma forma mais geral da reforma das várias partes do universo, através da sua presença universal no famoso uniforme *sensorium*, ou seja, o espaço.

<sup>8</sup> Isaac Newton, *ibidem.*, pp. 258.

<sup>9</sup> Leibniz, *op. cit.*, 2º escrito, §§ 6-7, p.737, G, VII, 357-8.

<sup>10</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 2ª parte, § 217, p. 232, G, VI, 248. AP.

Mundo.<sup>11</sup> Mas de que Clarke conhecia, ao menos, parte da obra de Leibniz e, sobretudo, a *Teodiceia*, não parece haver grande dúvida – aliás, Leibniz chega a queixar-se de Clarke fingir desconhecer a obra<sup>12</sup>. É verdade que exatamente a mesma menção surgia no já referido relatório anónimo newtoniano do balanço feito pela Royal Society quanto à polémica do cálculo.<sup>13</sup> Na verdade, o teor da passagem antecipa várias das acusações feitas na polémica, naturalmente porque Newton tinha conhecimento das críticas que Leibniz havia feito em diversa correspondência. É sabido que Newton tinha um exemplar da versão original da *Teodiceia*, mas não se sabe quando o terá adquirido.<sup>14</sup> Mas não parece crível que, tendo em conta os interesses de ambos, Newton tivesse lido a *Teodiceia* e Clarke não. Além disso, o facto de ter dificuldades no francês, onde terá sido ajudado por Fatio de Duillier mais de vinte anos antes,<sup>15</sup> até poderia propiciar que Clarke o lesse antes, muito embora tivesse o interesse adicional, evidenciado pelas dobras no exemplar, de saber o que os adversários dele diziam. Mas, quanto mais não fosse devido à polémica do cálculo, é natural que ambos a conhecessem, muito embora, como se verá, os interesses teológicos de Newton estivessem pouco inclinados para obras metafísicas. De qualquer forma, por alturas do início da polémica, a princesa Carolina declarava a Leibniz que a pessoa mais indicada para traduzir a *Teodiceia* para inglês era Clarke. Mas, ao desencadear-se a polémica, acabou por abandonar essa possibilidade devido à alegada demasiada oposição de Clarke às posições de Leibniz, exatamente por ser newtoniano.<sup>16</sup> Ora, voltando à questão inicial deste parágrafo, Clarke sabe bem que Leibniz subscreveu na *Teodiceia* a comparação de Pierre Bayle<sup>17</sup> da alma com uma balança, exatamente a propósito da questão da liberdade.<sup>18</sup> Aliás, um pouco adiante, sugeria uma comparação alternativa, com o ar fortemente comprimido dentro de um frasco de vidro, ou seja, com novo fenómeno físico. Ora, é a estas imagens de Leibniz que Clarke se está a referir, e aproveita a referência ao exemplo de Arquimedes para tentar provocar a resposta, provavelmente para o tentar mostrar como fatalista ou, como se diria hoje, determinista.

### 1. Contraposição entre metafísica e os princípios matemáticos da filosofia

Porém, qual é a conceção de Leibniz que Clarke pretende atacar neste passo? A conceção leibniziana do livre-arbítrio ancora-se nas suas conceções lógicas e gnosiológicas fundamentais, nomeadamente a distinção entre verdades de razão e verdades de facto (ou o inverso, a distinção é, pelo menos, estimulada pelo objetivo de sustentar a liberdade). Quando evoca o exemplo arquimediano da balança, fá-lo para distinguir os dois domínios, muito embora os não denomine desta forma em toda a polémica. Procura, aliás, negar, implicitamente, que os simples princípios matemáticos, como afirmava Clarke, pudessem sustentar as conceções de Newton (que alega próximas do materialismo), visto o fundamento das matemáticas ser o princípio da contradição ou da identidade que, segundo Leibniz, demonstra todas as matemáticas. Ora, ao se passar para a física, ou seja, para o domínio dos factos, é necessário recorrer a outro princípio, o princípio da razão suficiente.<sup>19</sup>

Antes de avançar, porém, no caminho para o esclarecimento da temática central, importa

<sup>11</sup> Leibniz, *op. cit.*, 2º escrito, § 10, p.738, G, VII, 358.

<sup>12</sup> E. g., Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Recueil...*, 5º escrito, § 76, p.785, G, VII, 409. AP.

<sup>13</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, *Recensio*, p. 495; Isaac Newton, "Account of the Book entitled *Commercium Epistolicum*", in A. Rupert Hall, *Philosophers at War – The Quarrel Between Newton and Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, 2002, p. 314. AP.

<sup>14</sup> I. Bernard Cohen, "Newton's Copy of Leibniz's *Théodicée*: With Some Remarks on the Turned-Down Pages of Books in Newton's Library" in *Isis*, Vol. 73, Nº 3, 1982<sup>9</sup>, pp. 410-414.

<sup>15</sup> Betty Jo Teeter Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy*, New York, Cambridge University Press, 1975, re-issued 2008, p. 22.

<sup>16</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, Introduction, xi, citando as passagens das cartas de Carolina.

<sup>17</sup> Pierre Bayle, *Réponses aux questions d'un provincial*, Rotterdam, Reinier Leers, 1706, Tome Second, Ch. CXXXIX.

<sup>18</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 3ª parte, § 324, p. 293, G, VI, 308-9. AP.

<sup>19</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Recueil...*, 2º escrito, § 1, p.735, G, VII, 355-6. A distinção ainda é aflorada no 3º escrito, § 1, p. 742, G, VII, 363; e, implicitamente, no 5º escrito, § 130, p. 797, G, VII, 420.

esclarecer um pouco o contexto temático das passagens referidas. A réplica leibniziana da balança advém da discussão iniciada na mensagem inicial pela sua acusação vaga já referida de enfraquecimento da religião natural, ligada a uma acusação implícita, mas mais concretizada, de materialismo. Ora, na sua primeira resposta, Clarke pretendeu que os princípios matemáticos da filosofia de Newton fossem a melhor defesa da religião natural e o melhor ataque contra os materialistas.<sup>20</sup> Deixando para mais tarde a questão daquilo em que Clarke se apoia para considerar que esses materialistas são os maiores inimigos da ciência newtoniana, a oposição ao materialismo é sustentada pelo facto das teorias newtonianas defenderem que a matéria ou o corpo é a menor e mais irrelevante parte do Universo. Não é ainda a altura de abordar a estranha concepção que aqui contrapõe ao materialismo o próprio Universo material, naturalmente por não ser apenas concebido como tal, mas é importante referir a pretensão de resolver questões metafísicas e, porventura, teológicas, através de meras teorias físicas.

A isto, Leibniz riposta não apenas com a implícita distinção já referida entre verdades de razão e verdades de facto, mas com a afirmação de que não só os referidos princípios matemáticos da filosofia não são opostos aos do materialismo, sendo antes os mesmos (embora com uma estranha exceção que altera tudo, a de admitirem substâncias imateriais<sup>21</sup>), mas defendendo que só os princípios metafísicos se opõem a eles. A esse propósito evoca, aliás, as autoridades primitivas de Pitágoras, Platão e Aristóteles, mas pretendendo que só na sua *Teodiceia* (a primeira de várias referências) tais princípios foram estabelecidos demonstrativamente.<sup>22</sup> Percebe-se, aliás, pelo conjunto da passagem que, se existe algum domínio subordinado a outro, é o da física à metafísica e não o inverso. Ambas são postas sob a tutela conjunta do princípio da razão suficiente e deste depende a demonstração quer num domínio, quer no outro. Porém, enquanto a metafísica é toda demonstrada por ele, apenas uma parte da física, eventualmente mais ligada à metafísica, o é. Trata-se da parte respeitante à noção de força, por sinal considerada independente dos princípios matemáticos.<sup>23</sup>

Esta discussão que se pode considerar preliminar, é muito mais relevante do que aparenta à primeira vista. Em primeiro lugar, considerar a noção de força independentemente de princípios matemáticos colide diretamente com a noção apresentada por Newton nos *Principia*, em que a força é reduzida a um conceito puramente matemático, suspendendo o juízo quanto a possíveis causas ou razões físicas.<sup>24</sup> Assim foi, aliás, herdada pela ciência newtoniana posterior, uma noção meramente operativa. Em segundo lugar, Clarke tenta distanciar a filosofia natural newtoniana do materialismo, assim como, esclarecer-se-á posteriormente, do fatalismo e do necessitarismo, procurando aproximar o seu rival ao menos destes últimos, ao passo que Leibniz tenta fazer o inverso. Ora, isso é o que acontece na réplica seguinte de Clarke. Justifica esse distanciamento pelo facto de, segundo a ciência newtoniana, o atual estado de coisas não se poder explicar materialmente, mecanicamente ou até sem uma causa inteligente e livre. Ver-se-á bem mais adiante porquê. Porém, para a temática atual, a passagem mais relevante é aquela que parece condescender com a abordagem leibniziana, admitindo que, quanto à justeza do nome, se se seguem demonstrativamente consequências metafísicas dos princípios matemáticos, então estes poder-se-ão chamar princípios metafísicos.<sup>25</sup> Admitir que os princípios matemáticos se possam considerar metafísicos é qualquer coisa que muito newtoniano poderia considerar herético, mas, na verdade, Clarke procura, simplesmente, minimizar a questão. Porém, fá-lo de tal forma que mostra uma clara distinção da concepção leibniziana, muito embora

<sup>20</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 1ª réplica, § 1, p. 5, G, VII, 353. AP. Cf. a mesma pretensão que será seguida na polémica e já aqui aflorada, precisada com a teoria da gravitação, em Samuel Clarke, *A letter to Mr. Dodwell*, 6ª edição, London, James and John Knapton, 1731, "A Third Defence of an Argument...", pp. 301-302.

<sup>21</sup> Leibniz, *op. cit.*, 2º escrito, § 1, p.735, G, VII, 355. AP.

<sup>22</sup> Leibniz, *op. cit.*, 2º escrito, § 1, p.735, G, VII, 355. AP.

<sup>23</sup> Leibniz, *op. cit.*, 2º escrito, § 1, p.736, G, VII, 356. AP.

<sup>24</sup> Isaac Newton, *Opera quae exstant omnia*, Londini, Johannes Nichols, Tomus secundus, 1782, *Philosophiae naturalis...*, Def. VIII, pp. 5-6. AP.

<sup>25</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 2ª réplica, § 1, p. 11, G, VII, 359. AP.

pareça pretender não haver diferença: admite a possibilidade de consequências metafísicas e não propriamente pontos de partida metafísicos.

Nitidamente, Leibniz não quis deixar a questão em branco, até porque se relaciona com a distinção fundamental que será tratada em seguida. Daí que, no terceiro escrito, distinga o domínio da matemática do da metafísica. “Os princípios matemáticos são aqueles que consistem nas matemáticas puras, como números, figuras, aritmética, geometria. Mas os princípios metafísicos dizem respeito às noções mais gerais, como, por exemplo, a causa e o efeito.”<sup>26</sup> Mas Clarke responde a isso passivamente, aceitando a distinção e apenas defendendo que se podem aplicar raciocínios matemáticos às questões físicas e metafísicas.<sup>27</sup> Perante esta desistência, esta falta de comparência na discussão, Leibniz parece deixar cair o assunto. Mas este passo revela muito da falta de vontade de Newton com a ligação da sua ciência com eventuais fundamentos metafísicos – e é de facto Newton que está aqui em causa, porque são os seus “princípios matemáticos” que aqui estão em causa e porque não seria certamente o metafísico Clarke que estaria pouco à vontade neste assunto. Dando o modelo da atitude da ciência newtoniana dos séculos seguintes, ignora-se a relação com a metafísica e, frente às objeções óbvias de Leibniz, tenta-se minorar o assunto, sublinhar a sua falta de interesse, reduzindo-o a uma mera disputa verbal, até condescendendo com os significados que Leibniz quer dar aos termos, o que ainda mais reforça a sua suposta pouca importância.

Mas o assunto não é pouco importante e a atitude newtoniana estará na raiz do futuro divórcio entre filosofia e ciência. Admite explicitamente apenas consequências metafísicas, quando muitas das suas noções mais basilares são de carácter metafísico. Apesar de Leibniz parecer deixar cair a questão, visto não poder discordar da aplicação de raciocínios matemáticos a assuntos físicos e metafísicos a que Clarke acabou por reduzir a questão, muito embora essa aplicação, em Leibniz e em matéria metafísica, seja apenas analógica, volta a insistir na sua conceção muito diferente do papel da metafísica e da sua “substituição” por raciocínios matemáticos. Fá-lo, em primeiro lugar, atacando as teses newtonianas relativas aos átomos e ao vazio<sup>28</sup>; em segundo, desconsiderando a abordagem estritamente matemática<sup>29</sup>; e, em terceiro lugar, defendendo a força demonstrativa dos seus princípios arquitetónicos inequivocamente metafísicos<sup>30</sup>. Na última passagem referida, a queixa de ordinariamente se reduzir a metafísica a simples doutrina dos termos, não se indo à discussão das coisas, como se a metafísica ficasse no domínio estritamente verbal, faz lembrar a forma como Clarke evitou esta discussão.

Embora Leibniz não reduza todas as questões à fundamentação metafísica, mesmo a própria ciência natural, muito embora exija rigor analítico e corroboração empírica (prévia e consequencial), não dispensa o exame da compatibilidade com os princípios arquitetónicos,<sup>31</sup> e isso será notório ao longo de toda a polémica. Pelo contrário, Clarke e Newton nunca percebem como se podem pôr em causa descrições que consideram estritamente factuais com princípios genéricos, exatamente porque o seu modelo de ciência dispensa o último componente referido do modelo leibniziano. É verdade que o entendimento quer do rigor analítico envolvido na noção leibniziana de *mathesis*, quer da corroboração empírica, poderá ser diferente em Clarke e Newton, mais restrito no primeiro caso, mais decisivo no segundo, mas não será aí, ao menos nesta correspondência, que mais se notará a diferença entre modelos. De qualquer forma, no que se refere ao segundo aspeto, haverá a oportunidade de ver uma pretensão semelhante ao *experimentum crucis* exigido por Hooke,<sup>32</sup> na

<sup>26</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3º escrito, § 1, p.742, G, VII, 363. AP.

<sup>27</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 3ª réplica, § 1, p. 18, G, VII, 367. AP.

<sup>28</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 4, p.751, G, VII, 372; 4º escrito, Apostille, pp.756-757, G, VII, 378; 5º escrito, § 26, p.771, G, VII, 395; 5º escrito, § 29, pp.771-772, G, VII, 395-6. AP.

<sup>29</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 29, p.772, G, VII, 396. AP.

<sup>30</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 5, p. 751, G, VII, 372; 5º escrito, § 26, p.771, G, VII, 395. AP.

<sup>31</sup> François Duchesneau, *Leibniz et la méthode de la science*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993<sup>3</sup>, e.g., entre muitas outras referências possíveis, p. 165.

<sup>32</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus Quartus, Carta a Oldenburg de 11/7/1672, p. 341.

sequência da abordagem de Bacon,<sup>33</sup> e que Newton reivindicava haver feito nas experiências relativas à refração da luz descritas em 72,<sup>34</sup> sobretudo na abordagem da questão do espaço e movimento absolutos. Mas o fundamental é que a metafísica de Clarke subordinar-se-á constantemente à física de Newton, ao passo que a física de Leibniz é regulada e, ao menos parcialmente, determinada pela sua metafísica, e esta parece ser a grande razão não só da incompatibilidade dos modelos, mas da própria impossibilidade de entendimento. A pretensão leibniziana de rejeitar determinadas teorias com base na aplicação de princípios genéricos e na inexistência de explicação causal é explicitamente contestada por Clarke na polémica,<sup>35</sup> seguindo a regra até nesta dissertação já reiterada, mas explicitamente estabelecida nos *Princípios*, da rejeição de hipóteses não sustentadas experimentalmente,<sup>36</sup> de acordo com a sua conceção da filosofia experimental.<sup>37</sup> Displacientemente, Clarke até admite que outros tentem descobrir as causas, mas com claras dúvidas que o consigam de forma não hipotética, o que acaba por minimizar essa busca.

## 2. A distinção entre verdades de razão e verdades de facto

Ainda antes de considerar os princípios arquitetónicos referidos, parece adequado esclarecer a distinção que motivou, da parte de Leibniz, o exemplo da balança, distinção apresentada apenas implicitamente, como já foi dito, na polémica. Há que salientar que existe uma considerável oscilação na linguagem de Leibniz a propósito da distinção entre verdades de razão e verdades de facto. Na *Teodiceia*, bem após a distinção já ter sido estabelecida, ela parece ser repentinamente anulada, incluindo ambos os domínios nas verdades de razão: aí, as verdades de razão são divididas em eternas, absolutamente necessárias, de forma que o oposto implica contradição, e positivas, relativas às leis que Deus decidiu dar à natureza ou destas dependentes. Estas últimas, por sua vez, são ou *a posteriori* ou *a priori*, sendo estas resultantes da consideração da conveniência que levou à sua escolha, ou seja, o princípio da razão suficiente.<sup>38</sup> Esta é, aliás, a passagem já citada que subordina a necessidade física à necessidade moral. Porém, no terceiro apêndice da obra, Leibniz afirma que distingue as verdades de razão das verdades de facto, muito embora faça depender estas do confronto com as verdades de razão e da redução às percepções imediatas.<sup>39</sup>

Esta dependência das verdades de razão parece estar em contradição direta com a distinção apresentada nos *Novos Ensaios*. Esta última versão da distinção parece, aliás, a que melhor antecipa a de David Hume, entre relações de ideias e questões de facto<sup>40</sup>, muito embora não possa ser a que Hume conhecia.<sup>41</sup> Na primeira distinção esclarecida entre as verdades necessárias e as verdades de

<sup>33</sup> Francis Bacon, *Novum Organum*, Academia de Toulouse, The Latin Library, eLiber, 2002, II, XXXVI, pp. 216-230; trad. ingl. William Wood, London, William Pickering, 1844, pp. 219-237; embora o termo usado seja *instantia crucis*. O facto de os exemplos de Bacon serem tão "newtonianos" (marés, rotação ou não da Terra, aumento da gravidade com a proximidade, magnetismo, solidez da lua, movimento dos projéteis, até mesmo as explosões e o fogo), devido, em certos casos, à sua superação, deveria ter levado Newton a duvidar do carácter definitivo da "verificação" crucial, mas é difícil ser prudente (como era aconselhado por Boyle, cf., e.g., Robert Boyle, *The Works of the Honourable Robert Boyle*, 1744, new ed., London, Rivington e outros, 1772, vol. I, p. 307, e, aliás, subscrito genericamente por Newton: Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus quartus, 1782, p. 321, AP) quando se está sedento de certezas.

<sup>34</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Carta a Oldenburg de 2/1671-2, pp. 295-308. A referência ao *experimentum crucis* está na p. 298.

<sup>35</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 118-123, pp. 85-6, G, VII, 439.

<sup>36</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus Tertius, *Philosophiæ naturalis...*, Liber tertius, Regulæ Philosophandi, p. 4.

<sup>37</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, *Philosophiæ naturalis...*, Liber tertius, Scholium generale, p. 174: isto apesar de, logo a seguir, no parágrafo final, avançar, de forma vaga, com uma hipótese.

<sup>38</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, Discours de la Conformité..., § 2, p. 28, G, VI, 50. AP.

<sup>39</sup> Leibniz, *op. cit.*, Remarques sur le livre de l'origine du mal publié depuis peu en Angleterre, § 5, p.386, G,VI,404. AP.

<sup>40</sup> David Hume, *Enquiry concerning the Human Understanding*, 1748; ed. Selby-Bigge, Clarendon Press, 1909, 1972; Oxford University Press, 1975; trad. port. Artur Morão, *Investigação sobre o Entendimento Humano*, Lisboa, Edições 70, 1985<sup>1</sup>, Sec. IV, pp. 31-32.

<sup>41</sup> Existe, aliás, quem defenda a origem leibniziana da distinção: Vadim Vasilyev, "Hume: Between Leibniz and Kant (The role of pre-established harmony in Hume's philosophy)" in *Hume Studies*, University of Western Ontario, Volume XIX, Number 1, 1993<sup>4</sup>, pp. 20-21. Presume-se que não podia conhecer os *Novos Ensaios*, visto estes só terem sido



facto, Leibniz atribui a fonte das primeiras ao entendimento e a fonte das segundas às experiências dos sentidos e às percepções confusas estritamente internas.<sup>42</sup> Pouco adiante, as verdades necessárias são afirmadas como inatas, ao contrário das verdades de facto estabelecidas pelas experiências.<sup>43</sup> Bem mais adiante, a existência dos seres reais contingentes é considerada uma questão (*point*) de facto ou de história, enquanto o conhecimento das possibilidades e das necessidades faz as ciências demonstrativas.<sup>44</sup> Para complicar ainda mais, Leibniz distingue entre verdades primitivas, conhecidas por intuição, e derivativas, ambas podendo ser quer de razão, quer de facto, sendo o *cogito* afirmado como uma proposição de facto e, porém, uma verdade primitiva e inata, tal qual, aliás, os *cogitata*.<sup>45</sup> Finalmente, ao referir a distinção entre proposições de facto e proposições de razão, considera que as primeiras se podem tornar gerais por indução ou observação.<sup>46</sup> A aparente contradição entre verdades de facto que estão dependentes das verdades de razão e verdades de facto cuja fonte é estritamente empírica é esclarecida, porém, nos próprios *Novos Ensaios* de forma inteiramente análoga à passagem citada da *Teodiceia*.

Está aqui em causa o problema da natureza do conhecimento na sua versão mais radical, aquela que é exposta, através dos argumentos da loucura e dos sonhos, por Descartes, por exemplo, nas *Meditações*.<sup>47</sup> Ora, Leibniz considera que o critério de verdade neste domínio reside na ligação dos fenómenos, utilizando a experiência de diferentes lugares, tempos e homens, mas garantida pelas verdades de razão.<sup>48</sup> Também na *Teodiceia*, afirma que a ligação entre as percepções, através das “regras da matemática e outras verdades de razão”, é “o único meio de as distinguir das imaginações, sonhos e visões. Assim, a verdade das coisas fora de nós não poderia ser reconhecida senão pela ligação dos fenómenos. O *criterion* das verdades de razão ou que vêm das conceções, consiste num uso exato das regras da lógica.”<sup>49</sup> Numa outra passagem dos *Novos Ensaios*, afirma que “o fundamento da verdade das coisas contingentes e singulares reside no facto de os fenómenos dos sentidos estarem ligados precisamente como as verdades inteligíveis o exigem.”<sup>50</sup> Em nenhuma destas declarações, porém, Leibniz faz depender as verdades de facto do princípio da razão suficiente. Na *Monadologia*, onde as verdades de raciocínio são opostas às de facto, na medida em que o necessário é oposto ao contingente, afirma-se que **também** se deve encontrar o princípio da razão suficiente para as verdades contingentes ou de facto, muito embora a análise das mesmas, em busca da razão, progrida ao infinito e tenha assim que ser encontrada fora da própria série, ou seja, em Deus.<sup>51</sup> Assim, é esta infinidade que torna inacessível a generalidade do conhecimento dos factos ao meio *a priori* proporcionado pelo princípio da razão suficiente, a não ser de forma genérica pela dependência de Deus, obrigando ao recurso à experiência, incapaz, porém, de assegurar o conhecimento da mais elementar realidade sem a assistência das regras da lógica e suas derivadas. Mas essa forma genérica é extensamente utilizada por Leibniz para deduzir características do mundo a partir dos atributos divinos e, em especial, o da sua sabedoria. Além disso, na própria polémica, Leibniz defende, para lá da forma *a priori*, a associação do princípio com a filosofia experimental, utilizando-o de forma *a posteriori*.<sup>52</sup>

---

publicados em 1765. O artigo aqui referido toma como referência a *Teodiceia*.

<sup>42</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, L. I, Ch. I, § 1, pp. 41-42, G, V, 67. AP.

<sup>43</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 5, p. 47, G, V, 75. AP.

<sup>44</sup> Leibniz, *op. cit.*, L. III, Ch. V, §§ 2-3, p. 259, G, V, 280. AP.

<sup>45</sup> Leibniz, *op. cit.*, L. IV, Ch. II, § 1, pp. 323-328, G, V, 342-8; para um segmento apenas referente ao *cogito*, Ch. VII, § 7, pp. 373-374, G, V, 391-2. AP.

<sup>46</sup> Leibniz, *op. cit.*, L. IV, Ch. XI, §§ 13-14, p. 410, G, V, 428. AP.

<sup>47</sup> René Descartes, *Oeuvres et Lettres*, s/l, Gallimard, 1953, reimpr. Bruges, Gallimard, 1983<sup>8</sup>, 1ª Med., pp. 268-269.

<sup>48</sup> Leibniz, *op. cit.*, L. IV, Ch. II, § 14, p. 336, G, V, 355. AP. Ver também Ch. XI, §§ 1-10, p. 408, G, V, 426.

<sup>49</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, Remarques..., § 5, p. 386-387, G, VI, 404-5. AP.

<sup>50</sup> G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, tr. port. Adelino Cardoso, *Novos Ensaios sobre o Entendimento humano*, Lisboa, Colibri, 1983, p. 278; cf. Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo I, *Nouveaux essais*..., L. IV, Ch. IV, §§ 1-5, p. 354, G, V, 373. AP.

<sup>51</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *La Monadologie*, §§ 33-38, pp. 712-713, G, VI, 612-3. Vide, especialmente, § 36, AP.

<sup>52</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil*..., 5º escrito, § 129, pp. 796-797, G, VII, 420. AP.

Ainda antes de se abordar o princípio da razão suficiente, a posição de Clarke, durante a polémica, relativamente a esta distinção, é a de uma permissão breve e seca.<sup>53</sup> Porém, tal como se verá noutros casos, esta reserva não implica, no fundamental, discordância. Numa conferência famosa, a primeira de uma sequência de duas, proferida uma dúzia de anos antes do final desta correspondência, Clarke coloca claramente fora do Poder divino (Leibniz diria da Vontade, visto que o que está em questão é a possibilidade de escolha) as verdades de razão de Leibniz: “O Poder infinito atinge todas as coisas possíveis; mas não se pode dizer que se estenda ao funcionamento de alguma coisa que implique contradição: como que uma coisa possa ser e não ser ao mesmo tempo, que a mesma coisa possa ser feita e não ser feita ou ter sido e não ter sido, que duas vezes dois não devam fazer quatro ou que o que é necessariamente falso deva ser verdadeiro.”<sup>54</sup> Embora esta posição não seja nova na época, mesmo entre os cartesianos (é o caso de Malebranche), é importante lembrar que não era a de Descartes.<sup>55</sup> É talvez por causa da concordância que se limita a responder na abordagem inicial da questão, algo com que, como já se viu, Leibniz também concordaria: que os raciocínios matemáticos podem ser aplicados a questões físicas e metafísicas.<sup>56</sup> Mais ainda, Clarke parece reduzir as verdades morais a verdades de razão, sendo antecedentes à própria vontade divina,<sup>57</sup> o que, aliás, parece um pouco contraditório com a declaração inicial de que, na segunda conferência, não seria possível a força demonstrativa e a certeza matemática da primeira, mas apenas evidência moral.<sup>58</sup> Poder-se-á, porém, considerar que se esteja a referir a outros segmentos deste segundo discurso, mais baseados em autoridades que em demonstrações.

Por fim, é importante, porém, para a compreensão daquele que surge, usualmente, como o tema central desta polémica, a natureza do espaço, salientar que Leibniz é claro a colocar quer este, quer o tempo, no domínio das verdades de razão, como coisas ideais e abstratas, e não como entidades concretas.<sup>59</sup> Se nas passagens da polémica, poderá haver algum equívoco quanto à sua natureza, nos *Novos Ensaios*, Leibniz não poderia ser mais claro quanto ao seu estatuto de verdade eterna<sup>60</sup>, aliás correspondente à extensão inteligível, como ideia inteligível de uma infinidade de mundos possíveis, em Malebranche<sup>61</sup>. Que neste estatuto do espaço, entre as verdades de razão, se encontra uma das grandes razões da discórdia entre Leibniz e Clarke, torna-se evidente por uma nota da edição de 1717 desta polémica, em que Clarke faz, igualmente, uma distinção entre o abstrato e o concreto, só que para distinguir o espaço abstrato e mental do concreto e real, o *immensum*, a que

<sup>53</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 3ª réplica, § 1, p. 18, G, VII, 367. Já transcrito em II. 1.

<sup>54</sup> Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, London, James Knapton, 1705, X, p. 154. AP.

<sup>55</sup> E. g., René Descartes, *op. cit.*, Lettre a Arnauld, 29/7/1648, pp. 1309-1310. AP. Esta conceção é contestada por Malebranche diversas vezes. De forma direta, por exemplo, Nicolas Malebranche, *De la Recherche de la Verité*, 4ª ed., Amsterdam, Henry Desbordes, 1688, Tome II, pp. 380-381. AP. A passagem continua, citando Descartes e concluindo que há uma ordem que Deus ama necessariamente e lhe é coeterna. Mas há muitas outras passagens. E. g., todo o esclarecimento da pág. 426 à 443 é dedicado ao tema.

<sup>56</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 3ª réplica, § 1, p. 18, G, VII, 367.

<sup>57</sup> Samuel Clarke, *A Discourse concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*, 10<sup>th</sup> ed., London, H. Woodfall e outros, 1767, *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*, pp. 68-69, AP. Também, nas pp. 89-90, a lei não é só para as criaturas, mas para o próprio Deus. Por outro lado, a equiparação das questões morais às matemáticas e lógicas é múltiplas vezes reiterada, embora nem sempre de forma tão clara, quanto a este assunto, como, por exemplo, nestas passagens: Samuel Clarke, *op. cit.*, pp. 31-32, 40 e 53-54.

<sup>58</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 11, AP.

<sup>59</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 27, p. 771, G, VII, 395. AP. Tal estatuto, ao referir-se à pura possibilidade, já poderia ser percebido no 3º escrito, p. 743, G, VII, 363. AP.

<sup>60</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XIII, § 17, p. 112, G, V, 136; juntamente com o tempo, *op. cit.*, Ch. XIV, § 26, p. 116, G, V, 140; finalmente, referindo-se, em geral, ao infinito (esta última com uma referência aplicável a Newton, a da impossibilidade de chegar a esta noção por indução), *op. cit.*, Ch. XVII, § 3, p. 121, G, V, 145. AP. Cf. Yvon Belaval, *Études leibniziennes*, s/l, Éd. Gallimard, 1976<sup>9</sup>, pp. 206-214.

<sup>61</sup> Entre muitas outras referências possíveis, e. g., Nicolas Malebranche, *Méditations Chrétiennes et Métaphysiques*, nouv. ed., Lyon, Leonard Plaignard, 1707; trad. port. Adelino Cardoso, *Meditações Cristãs e Metafísicas*, Lisboa, Ed. Colibri, 2003<sup>12</sup>, Med. IX, 9, p. 114. AP.

Leibniz não reconhece existência concreta.<sup>62</sup>

### 3. O princípio da razão suficiente e seus derivados: Os princípios da plenitude, da identidade dos indiscerníveis e da conveniência

O princípio da razão suficiente é, pela primeira vez, enunciado, de forma abreviada, na polêmica, na passagem já referida onde Leibniz recorre à balança de Arquimedes: “nada acontece sem que haja uma razão porque isso seja assim em vez de ser de outra forma.”<sup>63</sup> Será utilizado, nomeado ou suposto implicitamente, ao longo do debate, um imenso número de vezes, nas mais variadas situações. Sem penetrar ainda na sua utilização no tema central desta tese, ou seja, a liberdade e a escolha pelo critério do melhor, aliás só explicitada na derradeira carta,<sup>64</sup> por motivos de organização da análise, cumpre fornecer uma panorâmica global da sua restante utilização por Leibniz. A sua utilização mais básica de todas, a que já se aludiu, como prova da existência de Deus, apenas é referida no final da polêmica e como parte de um protesto contra a objeção à utilização exaustiva deste princípio.<sup>65</sup> A primeira vez que é, implicitamente, aplicado a um objeto específico, através da sabedoria divina, é para rejeitar o vazio e afirmar o máximo de matéria possível, o que resulta na afirmação, também implícita, de um dos princípios dedutíveis do princípio da razão suficiente, o princípio da plenitude.<sup>66</sup> Após ter ignorado uma contra-objeção interessante por parte de Clarke, referindo, contudo, nesse contexto, explicitamente o princípio da razão suficiente, empreende, no quarto escrito, uma demonstração da plenitude e infinitude da matéria que faz lembrar a versão original anselmiana do argumento ontológico.<sup>67</sup> Posteriormente, na apostila associada, desde a edição de Clarke, ao quarto escrito, reafirma o argumento, mas sendo muito mais claro na conclusão: “tudo é pleno” – e procura sustentar, assim, não só o infinitamente grande, como o infinitamente pequeno.<sup>68</sup> Mas a infinitude do universo é mais claramente associada à escolha sábia de Deus no quinto escrito, onde Leibniz afirma a possibilidade do contrário<sup>69</sup> e associa a posição de Descartes à sua.<sup>70</sup> Associada ainda à afirmação da plenitude, está a rejeição dos átomos, pela limitação que isso significaria na criação divina, assim como pela inevitável subdivisão de qualquer corpúsculo.<sup>71</sup> Esta rejeição é, aliás, reforçada pela formulação do princípio dos indiscerníveis, associada, curiosamente, a argumentos empíricos, antes de ser proposta como argumento contra os átomos.<sup>72</sup> Este princípio não é, porém, referido pela primeira vez, na polêmica, nesta passagem.

Tal como o princípio da plenitude, o princípio dos indiscerníveis é inferido, neste debate, da aplicação do princípio da razão suficiente a uma questão específica. Para refutar a tese do espaço como substância ou como ser absoluto, recorre ao princípio da razão suficiente e mostra que, sendo esse espaço absolutamente uniforme, sem coisas nele, um ponto no espaço não diferiria em nada de outro ponto. Desta forma, não existiria qualquer razão para que Deus tivesse colocado as coisas nesse espaço desta forma e não de qualquer outra. Por exemplo, de ter colocado tudo da direita para a esquerda, em vez da esquerda para a direita. Pelo contrário, se o espaço fosse apenas a ordem de

<sup>62</sup> Samuel Clarke, *A Collection of Papers...*, London, James Knapton, 1717, 5ª réplica, § 46, nota, pp. 303-305. AP.

<sup>63</sup> Leibniz, *op. cit.*, 2º escrito, § 1, p.735, G, VII, 356. Talvez, a forma mais clara do princípio surja nos *Princípios da natureza e da graça*: Leibniz, *op. cit.*, *Principes de la Nature et de la Grace fondés en Raison*, § 7, p. 727, G, VI, 602. Há, porém, outras formulações alternativas interessantes como a que é enunciada em Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, Remarques..., § 14, p. 396, G, VI, 248. AP.

<sup>64</sup> A abordagem desse princípio, em Leibniz, será feita já no ponto seguinte, a propósito da necessidade moral, e no ponto final desta parte, a propósito da liberdade. No 5º escrito, surge explicitamente tratado nos §§ 4, 7, 8, 9 e 76: Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 5º escrito, G, VII, 389-390 e 409.

<sup>65</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 126, p.796, G, VII, 419. AP.

<sup>66</sup> Leibniz, *op. cit.*, 2º escrito, § 2, p.736, G, VII, 356. AP.

<sup>67</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, §§ 21-23, p.753, G, VII, 374. AP.

<sup>68</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, Apostille, pp.756-757, G, VII, 378. AP.

<sup>69</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 30, p.772, G, VII, 396. AP.

<sup>70</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 32, p.772, G, VII, 396. AP.

<sup>71</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, Apostille, pp.754-755, G, VII, 378.

<sup>72</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 4, pp.750-751, G, VII, 372. AP.

coexistência, não haveria qualquer diferença entre as duas disposições e dois corpos que estivessem na mesma situação em relação aos outros corpos, seriam exatamente o mesmo corpo, seriam indiscerníveis e, como tal, não haveria qualquer razão para perguntar a razão da sua situação em vez da outra.<sup>73</sup> Logo em seguida, o mesmo raciocínio é aplicado ao tempo.<sup>74</sup> Em resposta às objeções de Clarke, volta a remeter, por diversas vezes, para o princípio dos indiscerníveis, muitas vezes associado, como sua aplicação, ao princípio da razão suficiente, quer nesta questão, a do espaço absoluto,<sup>75</sup> quer em relação à posição e movimento da totalidade do universo,<sup>76</sup> quer relativamente ao tempo da criação,<sup>77</sup> quer, de novo, em relação aos átomos,<sup>78</sup> quer em relação às coisas sensíveis, como argumento empírico.<sup>79</sup>

Diga-se, aliás, que nem sempre o faz de forma clara, como Clarke acabará por se queixar na derradeira missiva:<sup>80</sup> mesmo tendo em conta que Clarke parece ter dificuldade em compreender a distinção entre ideal e abstrato, por um lado, e concreto e atual (existente), por outro, assim como entre impossível e inconveniente, à luz da escolha sábia de Deus, é difícil perceber como é que duas coisas (ou estados, ou espaços, ou tempos) exatamente iguais seriam a mesma coisa e, depois, afirmar, mesmo que de um ponto de vista ideal, o contrário: “Reconheço que se duas coisas perfeitamente indiscerníveis existissem, elas seriam duas; mas a suposição é falsa e contrária ao grande princípio da razão.”<sup>81</sup> A questão, ao que parece, é que a existência de duas coisas indiscerníveis seria impossível porque a sua situação no universo, fazendo parte dos seus predicados sucessivos, o seu ponto de vista, imediatamente tornaria duas coisas discerníveis, só sendo possível pensar essa indiscernibilidade em abstrato, esvaziando as coisas dos seus predicados que perfazem a noção completa<sup>82</sup> de cada uma, e considerando-as apenas diferenciadas *solo numero*. Também já no referente ao princípio da plenitude, Clarke havia notado a inconsistência de evocar a autoridade cartesiana para uma infinitude do mundo resultante da vontade divina, quando a mesma em Descartes resulta da impossibilidade da limitação.<sup>83</sup>

Tendo em conta que a conceção da máquina divina (o mundo), em termos da necessidade ou não do concurso divino após a criação, é também relacionada com a sabedoria divina, parece óbvio que também se trata de uma aplicação, ao menos implícita, do princípio da razão suficiente.<sup>84</sup> Existem múltiplas outras aplicações do princípio nas diversas diatribes da polémica, para lá da referência a outras supostas refutações não explicadas, como, por exemplo, da existência de partes em Deus e extensão nos espíritos,<sup>85</sup> da atração à escolástica (como Leibniz interpreta a de Newton, alegando ser uma qualidade oculta) e da influência física entre a alma e o corpo.<sup>86</sup> Ou seja, ainda nem considerando a sua aplicação à questão da liberdade, é perfeitamente evidente que, mesmo nesta

<sup>73</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3º escrito, § 5, p.743, G, VII, 363-4. AP.

<sup>74</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3º escrito, § 6, pp.743-744, G, VII, 364.

<sup>75</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 3, p.750, G, VII, 372; § 18, p.752, G, VII, 374; 5º escrito, §53, p. 780, G, VII, 404 (muito embora também se refira à impossibilidade de um universo móvel e de lugares fora do universo); 5º escrito, §60, p. 782, G, VII, 406.

<sup>76</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, §6, p.751, G, VII, 372; §13, p.752, G, VII, 373; 5º escrito, § 52, pp. 779-780, G, VII, 403-4.

<sup>77</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 15, p.752, G, VII, 373-4; 5º escrito, § 56, p. 781, G, VII, 405; 5º escrito, §§ 58-59, p. 782, G, VII, 405-6.

<sup>78</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, §§ 21-22, p.769-770, G, VII, 393-4; §§ 24-25, p. 770, G, VII, 394-5.

<sup>79</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, §§ 23-25, p. 770, G, VII, 394-5.

<sup>80</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 26-32, p. 68, G, VII, 424. AP.

<sup>81</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 26, p. 771, G, VII, 395. AP. Para a afirmação anterior, cf. Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 6, p. 751, G, VII, 372. AP.

<sup>82</sup> G. W. Leibniz, ed. Louis Couturat, *Opusculs et fragments inédits*, Paris Presses Universitaires de France, 1903; Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966, p. 520. AP.

<sup>83</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 26-32, p. 69, G, VII, 425. Mas o tema será tratado na parte IV. Cf. René Descartes, *op. cit.*, p. 1336.

<sup>84</sup> Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo I, *Recueil...*, 2º escrito, §§ 6-7, p. 737, G, VII, 357-8; 3º escrito, § 13, p.745, G, VII, 366.

<sup>85</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 48, p. 778, G, VII, 402. AP.

<sup>86</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, §§ 127-128, p. 796, G, VII, 420.

polémica, para não falar do conjunto do sistema leibniziano, o princípio da razão suficiente é o princípio estruturador da sua compreensão da realidade.

Considerando este tão fundamental papel, poder-se-ia pensar que seria na discordância em relação a este princípio que residiria o pomo da discórdia entre os dois autores. Ora, na primeira vez que se confronta com a afirmação leibniziana já citada do princípio da razão suficiente, longe de Clarke o pôr em causa ou limitá-lo, afirma-o de forma clara.<sup>87</sup> Volta, aliás, a fazê-lo no início da terceira réplica.<sup>88</sup> Mas, de facto, contesta as aplicações leibnizianas do mesmo, ao ponto de ter levado Leibniz a suspeitar que a sua aceitação do princípio era meramente retórica: “Até tinha concordado comigo ou fingido concordar (...): talvez porque tivesse parecido demasiado chocante negá-lo; mas ou não o fez senão em palavras, ou se contradisse, ou se desdisse.”<sup>89</sup> De facto, no final de toda a polémica, é o próprio Clarke que manifesta alguma hostilidade em relação ao princípio, como se lhe fosse estranho e considerando-o equívoco. Ver-se-ão mais tarde as razões aduzidas para essa equivocidade, mas Clarke considera explicitamente que o uso leibniziano do princípio lhe permite tudo afirmar sem prova: “Quanto ao grande princípio de uma razão suficiente, tudo o que este erudito escritor aqui junta a seu propósito é apenas uma forma de afirmar e não provar a sua conclusão e, por isso, não precisa de resposta.”<sup>90</sup> Se apenas se considerasse esta polémica, poder-se-ia pensar que, de facto, a aceitação inicial do princípio por Clarke fora meramente retórica, não retirando do mesmo qualquer implicação e sendo-lhe globalmente hostil. Mas não é, de facto, assim.

Por exemplo, na mais famosa das conferências de Boyle proferidas por Clarke<sup>91</sup>, onze anos antes do início da polémica, acerca da existência e dos atributos de Deus, Clarke afirma: “Seja o que for que exista, tem uma causa da sua existência, quer na necessidade da sua própria natureza; e então deve ser eterno: ou na vontade de algum outro ser; e, então, esse outro ser deve, ao menos na ordem da natureza e causalidade, ter existido antes dele.”<sup>92</sup> Mas na derradeira versão desta conferência, editada em 1728 (já a 7ª edição), é surpreendente a adaptação da linguagem à de Leibniz, o que mostra, simultaneamente, que Clarke foi influenciado, de facto, pelo seu suposto rival e que considerou que o raciocínio por si utilizado era o mesmo que o de Leibniz: “Seja o que for que exista, tem uma causa, uma razão, uma base da sua existência, uma fundação na qual a sua existência está suportada, uma base ou razão porque isso existe em vez de não existir, quer na necessidade da sua própria natureza (e, então, deve ser, por si próprio, eterno), ou na vontade de algum outro ser (e, então, esse outro ser deve, ao menos na ordem da natureza e causalidade, ter existido antes dele).”<sup>93</sup> Também num parágrafo que não existia na versão original, usa a expressão: “base ou razão necessária porque a primeira causa exista em vez de não existir.”<sup>94</sup>

Mas que o espírito da aplicação do princípio já constava da conferência inicial, mostra-se nesta passagem: “Uma necessidade de conveniência, quer dizer, uma necessidade de que as coisas devam ser como são com o fim da harmonia do todo, pode existir em todas essas coisas”.<sup>95</sup> É verdade que já se está, aqui, a entrar na temática da necessidade, mas é evidente a aplicação do princípio da razão suficiente na decisão tomada através da sabedoria divina. Um pouco adiante refere

---

<sup>87</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 2ª réplica, § 1, p. 11, G, VII, 359. AP.

<sup>88</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 3ª réplica, § 2, p. 18, G, VII, 367. AP.

<sup>89</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, §§ 125, p. 796, G, VII, 419. AP. De facto, esta suspeita já está expressa, de forma mais breve, no 3º escrito, § 7, p. 744, G, VII, 364.

<sup>90</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 124-130, p. 86, G, VII, 440. AP.

<sup>91</sup> Tanto é assim que parece ter inspirado uma das personagens de Hume, Demea, meio século depois, nos seus diálogos, visando a argumentação central de Clarke numa das suas partes: David Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, ed. Norman Kemp Smith; tr.port. Álvaro Nunes, *Diálogos sobre a Religião Natural*, Lisboa, Edições 70, 2005<sup>9</sup>, Parte IX.

<sup>92</sup> Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, London, James Knapton, 1705, I, pp. 18-19. AP.

<sup>93</sup> Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God and other writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, I, p. 8. AP.

<sup>94</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, III, p. 17. AP.

<sup>95</sup> Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, London, James Knapton, 1705, III, p. 44. AP.

a necessidade a respeito da Sabedoria e da preservação da beleza e ordem do todo.<sup>96</sup> Na mesma linha, Clarke afirma, na versão original: “As coisas são, assim, necessárias tal como são, porque a infinita sabedoria e bondade não poderia fazer as coisas senão naquela ordem que fosse a mais conveniente e sábia no todo”.<sup>97</sup> Muitas outras são as menções a este propósito, incluindo uma no final em que afirma que Deus tem de fazer “o que é melhor e mais sábio no todo.”<sup>98</sup> Na segunda conferência de Boyle, o princípio do melhor torna-se mesmo estruturante não só da criação do mundo, mas do próprio dever moral humano<sup>99</sup> e a necessidade de conveniência ou adequação (*fitness*) é sistematicamente utilizada para fornecer as razões eternas das próprias coisas.<sup>100</sup> Naturalmente, isso não significa que, nesta primeira fase, Clarke, mesmo que a conhecesse, estivesse a pensar na formulação leibniziana. Henry More, cuja influência silenciada, na obra publicada por Newton e Clarke, é óbvia, defendeu o princípio do melhor na ação divina,<sup>101</sup> aliás recorrendo aos mesmos atributos divinos que Leibniz (Bondade, Sabedoria e Poder), o que, aliás, é óbvio, igualmente, noutras passagens.<sup>102</sup> Na verdade, outros autores também poderiam ter influenciado Clarke, como Malebranche,<sup>103</sup> isto apesar da negação deste princípio por parte de Boyle,<sup>104</sup> mas isso não explicaria a formulação adotada tardiamente, por Clarke, para o princípio da razão suficiente. Além disso, nas vésperas desta polémica, Bourguet parecia atribuir a Clarke (entre outros) o uso do princípio leibniziano do melhor,<sup>105</sup> confirmando mais tarde a atribuição,<sup>106</sup> em plena polémica. Naturalmente, o próprio Bourguet poderia estar equivocado quanto à origem ou a influência estar circunscrita ao princípio do melhor, mas, pelo menos, parece ser possível concluir que, se Clarke ainda não tinha adotado completamente a formulação leibniziana do princípio por altura da polémica, acabou por a adotar de forma inequívoca. Porém, parece ser claro que não acompanha Leibniz em todas as suas implicações e que considera que o uso que ele faz do princípio é algo equívoco, ver-se-á posteriormente porquê.

Pior é a sua reação aos dois princípios que Leibniz deriva, explicitamente na própria polémica (porque muitos outros são derivados no conjunto da obra), do princípio da razão: o princípio da plenitude e o princípio da identidade dos indiscerníveis. O primeiro é rejeitado, liminarmente, na sua primeira aparição implícita já referida, em que se afirmava um máximo de matéria para o máximo de poder e sabedoria divina, quer através da simples negação da afirmação anterior, quer através da afirmação da existência de outras coisas não materiais, quer através de uma curiosa redução ao absurdo do argumento leibniziano: se é necessário que haja o máximo de sujeitos para que Deus tenha um exercício adequado do seu poder e sabedoria, então deveriam existir infinitos homens e infinito membros de cada uma das outras espécies.<sup>107</sup> O argumento é bom e ainda é melhor no

<sup>96</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, III, p. 45.

<sup>97</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, III, p. 52. AP.

<sup>98</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, XII, p. 247. AP.

<sup>99</sup> Samuel Clarke, *A Discourse concerning...*, 10<sup>th</sup> ed., London, H. Woodfall e outros, 1767, *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations...*, pp. 30, 38-39 e 57. AP.

<sup>100</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, entre inúmeras menções que poderiam ser feitas, *e. g.*, p. 18. AP.

<sup>101</sup> Henry More, *Divine Dialogues, containing sundry Disquisitions & Instructions concerning the Attributes of God and his Providence in the World*, 2<sup>nd</sup> ed., London, Joseph Downing, 1713, 4<sup>th</sup> dial., VII, p. 302.

<sup>102</sup> *E. g.*, Henry More *op. cit.*, 1<sup>st</sup> dial., V-VI, pp. 12-13, 2<sup>nd</sup> dial., VIII, pp. 112-113, X, p. 117, XVI, p. 136, 4<sup>th</sup> dial., VIII, pp. 304-305. Aliás, este não é o único aspeto em que o pensamento de More tem semelhanças com o de Leibniz, como se pode ver na terceira passagem aqui referida, em que o mundo é visto como um autómato criado por Deus, sem necessidade do constante recurso ao Artífice.

<sup>103</sup> Apenas a título de exemplo, entre inúmeras referências possíveis: Nicolas Malebranche, *Oeuvres Complètes*, Tomes XII – XIII, *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion; Entretiens sur la mort*, 1965; 4<sup>a</sup> ed., Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1991, *Entretiens sur la Métaphysique*, X, § 17, p. 248; XIII, § 3, p. 309. AP.

<sup>104</sup> John Henry, "Henry More" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Fall 2012 Edition, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/henry-more/>>, 6.

<sup>105</sup> Carta de Leibniz para Bourguet de 5 de Agosto de 1715, G, III, 581.

<sup>106</sup> André Robinet, *op. cit.*, carta de Bourguet para Leibniz de 31 de Março de 1716, p. 75.

<sup>107</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 2<sup>a</sup> réplica, § 2, pp. 11-12, G, VII, 360. AP.

contexto global da fase final da filosofia leibniziana, não só no âmbito da aplicação do princípio da plenitude mas de outro que lhe é solidário e que só surge de forma muito pouco explícita nesta polémica, o princípio da continuidade. Já foi salientado que, nas versões mais elaboradas do princípio da plenitude na polémica, no quarto escrito, o pleno é afirmado quer a nível do infinitamente grande, quer do infinitamente pequeno, o que é requerido como uma das aplicações do princípio da continuidade.

Se Leibniz tivesse tido o ensejo de expor a sua completa monadologia (como se verá, apenas aflorada na correspondência), essa continuidade plena seria assegurada por uma imensa multiplicação de infinitos, em que cada entidade orgânica seria composta de uma infinidade de entidades orgânicas e esta de outras ao infinito.<sup>108</sup> Nesse caso, Clarke poderia ter estendido bem mais o seu argumento: não se trataria só de cada espécie dever ter um número infinito de membros, mas de não haver razão nenhuma para não haver também animais bem maiores em que os próprios homens e outras espécies se incluíssem, e assim sucessivamente em progressão ao infinitamente grande. De facto, porquê exigir que cada ser vivo seja composto de outros seres vivos e estes de outros, e assim sucessivamente, no sentido do cada vez menor e não do cada vez maior? Não tornaria isso mais pleno o universo e mais adequado a ser domínio do exercício do poder e sabedoria de Deus? Ora, como é sabido, em Leibniz, há, de facto, um limite na progressão da vida para o maior, embora não para o mais perfeito,<sup>109</sup> ou por motivos empíricos (visto uma pedra,<sup>110</sup> um planeta ou uma galáxia não parecerem ser vivos ou corpos orgânicos), ou por motivos teológicos (muito embora sejam várias as passagens em que Leibniz tenda a minimizar um pouco a importância do homem no plano divino<sup>111</sup>). Mas os primeiros não se percebem, visto também não ter comprovação empírica senão de um nível adicional, tornado acessível pelo microscópio, aplicando apenas uma analogia aos níveis seguintes até ao infinito, o que facilmente também poderia fazer no sentido contrário. E os segundos poderiam ser compreensíveis, não fosse a sistemática insistência de Leibniz na conformidade entre a fé e a razão, não hesitando em afirmar que um mistério irreconciliável com a razão seria falso.<sup>112</sup> Aliás, Leibniz chega a enunciar semelhante possibilidade de progressão para o maior a propósito das teses de alguns chineses que assimila à posição estoica, ou seja, à concepção da Alma do Mundo que se contrapor à transcendência de Deus.<sup>113</sup> Pressupondo que a transcendência de Deus fosse inquestionável, não se percebe, de acordo com a própria formulação leibniziana, por que tal progressão ao infinitamente maior tivesse de produzir um todo, visto ser o próprio Leibniz que multiplíssimas vezes insiste que uma progressão infinita nunca se poderia encerrar. Assim, nem mesmo a rejeição da Alma do Mundo justifica a rejeição de uma progressão dos estratos de vida inversa à afirmada por Leibniz.

Ora, a defesa de Leibniz ao contra-argumento de Clarke ao princípio da plenitude é, no mínimo, bem fraca: não poderia existir um número infinito de homens ou de outra espécie porque

---

<sup>108</sup> A mais compacta e, talvez, expressiva enunciação desta tese surge em Leibniz, *op. cit.*, *La Monadologie*, §§ 64-70, pp. 717-718, G, VI, 618-9. AP. Aliás, estas passagens surgem pouco após a afirmação do mesmo princípio da plenitude, muito embora com um alcance ainda maior, o da ligação da matéria que faz que cada parte da matéria se ressinta de toda e qualquer outra no universo, sendo tudo conspirante, como também diz noutras obras: Leibniz, *op. cit.*, § 61, pp. 716-717, G, VI, 617.

<sup>109</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, L. IV, Ch. XVII, §§ 15-16, p. 457, G, V, 473. AP.

<sup>110</sup> Leibniz, *Considerations sur le Principe de Vie, et sur les Natures Plastiques*, G, VI, 539. AP.

<sup>111</sup> Uma das mais eloquentes, até porque não envolve criaturas superiores (anjos, etc.), mas sim animais irracionais, mais precisamente leões, é a seguinte: Leibniz, intr. e notas, Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 2ª parte, § 118, p. 153, G, VI, 169. AP.

<sup>112</sup> E. g., Leibniz, *op. cit.*, 3ª parte, § 294, p. 276, G, VI, 291. AP. Cf. também Leibniz, *op. cit.*, *Discours de la Conformité...*, § 42, p. 56, G, VI, 74.

<sup>113</sup> Gothofredi Guillelmi Leibnitii, *Opera Omnia*, Genevae, Frates de Tournes, 1768, Tomus Quartus, p.184. AP. Vide G. W. Leibniz, *Lettre de M. G. G. de Leibniz sur la philosophie chinoise à M. de Rémond*, trad. port. Adelino Cardoso, *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses*, Lisboa Colibri, 1991<sup>11</sup>, p. 56. Uma versão que salta logo para a Alma do Mundo é apresentada em Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 2ª parte, § 195, p. 217, G, VI, 232.

isso tiraria o lugar a outras espécies.<sup>114</sup> É difícil ver a razão por que, num todo infinito, um infinito tiraria lugar a outros, até porque é o próprio Leibniz que insiste nos infinitos existentes na menor extensão imaginável e sublinha a compossibilidade desses múltiplos infinitos. A impossibilidade de coexistência não parece porvir do número mas das essências e das naturezas das entidades. Num universo de tamanho infinito, não é compreensível que não possam existir infinitos membros de uma espécie como consequência da aplicação do princípio da plenitude. É sabido que Leibniz dá um valor intrínseco à variabilidade natural, expressão fenoménica da infinita diferenciação monádica, que contribui para a maior perfeição do todo, tal como as variações numa composição musical contribuem para a maior harmonia do todo. “A sabedoria deve variar. Multiplicar unicamente a mesma coisa, por muito nobre que ela possa ser, seria supérfluo, seria uma pobreza [...] A natureza precisa de animais, de plantas, de corpos inanimados; há nestas criaturas irracionais maravilhas que servem para exercer a razão.”<sup>115</sup> Infelizmente para o argumento, num mundo infinito, há lugar para uma infinita variabilidade mesmo que cada espécie dessa variação também incluísse uma variedade infinita de indivíduos. Aplicando o argumento da plenitude correspondente ao poder e à sabedoria de Deus que exige uma plenitude infinita de matéria, não se vê por que não poderiam existir infinitos indivíduos de cada espécie.

Só na quarta réplica, Clarke volta ao argumento, estendendo-o à infinitude do universo, não só no espaço, como no tempo, não só para o futuro, mas desde toda a eternidade, o que já tinha sido antes tratado nesta réplica, e à duração dos próprios seres infinitos de cada espécie.<sup>116</sup> Infelizmente, utiliza-o de forma despropositada em relação a uma passagem de Leibniz que não tem relação inteligível com esta questão. As questões concretas aqui evocadas serão tratadas mais adiante nesta dissertação, mas parece evidente que esta extensão do argumento não trouxe grandes vantagens porque, como se verá, a eternidade anterior do mundo não é uma questão idêntica à posterior, e a posterior, assim como a duração interminável dos seres, até é defendida por Leibniz.

De resto, a rejeição clarkiana do princípio da plenitude segue uma linha de argumentação que deveria ser familiar ao próprio Leibniz, quando, sistematicamente, justifica todo o mal que possa ser observado, por exemplo na *Teodiceia*, mesmo que se estivesse a viver no inferno, com a escolha divina do melhor possível.<sup>117</sup> De facto, por pior que seja o mundo que observemos ou que venhamos a observar, está garantido à partida, pela natureza de Deus, que estamos no melhor mundo possível. Da mesma forma, Clarke garante que seja qual for a quantidade de matéria no universo “é a mais conveniente para a presente estrutura (*frame*) da natureza ou o presente estado (*state*) de coisas; (...) Uma maior (ou também menor) quantidade de matéria teria feito a presente estrutura (*frame*) do mundo menos conveniente e, consequentemente, não teria sido um maior objeto sobre o qual Deus tivesse exercido a sua bondade.”<sup>118</sup> Que é a mais conveniente (equivalente ao critério leibniziano de melhor) é um pressuposto dado à partida que nenhum vazio ou limitação da matéria (tal como nenhum mal no caso de Leibniz) pode pôr em causa. A comparação ainda se afigura mais legítima se se tiver em conta que a raiz do mal, em Leibniz, está no mal metafísico, ou seja, a necessária privação e limitação da criatura por ter sido criada a partir do nada.<sup>119</sup> É difícil perceber a razão por

<sup>114</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Recueil...*, 3º escrito, § 9, p.744, G, VII, 365.

<sup>115</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 2ª parte, § 124, p. 163, G, VI, 179. AP.

<sup>116</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, § 40, p. 34, G, VII, 387. AP. *Vide* a anterior §§ 21-23, pp. 32-33, G, VII, 385-6.

<sup>117</sup> Entre muitas outras passagens, Leibniz, *op. cit.*, §§ 122-123, pp. 161-162, G, VI, 176-8, especialmente por causa da frase do § 123 onde se pode inferir que, mesmo que toda a humanidade fosse danada, isso teria contribuído para o melhor mundo possível. AP.

<sup>118</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 3ª réplica, § 9, p. 20, G, VII, 369. AP. Para a resposta de Leibniz a este argumento, ver a anterior nota 67.

<sup>119</sup> Talvez não seja muito clara esta conclusão, visto o mal metafísico estar ligado, em especial, à imperfeição e não em geral a toda e qualquer limitação ou privação da criatura. Ver a distinção entre os tipos de mal, Leibniz, *op. cit.*, 1ª parte, § 21, p. 97, G, VI, 115. O mal em geral é, na sequência de Agostinho, definido como privação de ser e atribuído à limitação original das criaturas (*vide ibidem*, §§ 29-30, pp.101-102, G, VI, 129-30; cf. também *ibidem*, 2ª parte, § 153, pp. 185-186, G, VI, 201), a propósito da qual surge o exemplo que será utilizado recorrentemente do barco carregado. Ao



que se rejeita *a priori*, pelo princípio da plenitude, a limitação quantitativa, quando se afirma uma necessária limitação qualitativa. Da mesma forma, rejeita-se a possibilidade de aumento quantitativo, quando se admite a possibilidade de aumento qualitativo.<sup>120</sup>

Aliás, há que considerar que a rejeição do princípio da plenitude por Clarke se restringe à sua ação criadora, entendida como determinada pelo desígnio da conveniência (*fitness*). Clarke aplica, porém, este princípio à própria presença de Deus, deduzida da existência necessária, ou seja, da existência fundada em si mesma (*self-existent*). A sua infinitude não é apenas uma imensidade mas uma infinitude de plenitude (*fulness* no original).<sup>121</sup> Isso mostra que não existe tanto uma rejeição clarkiana do princípio em geral, mas sim da sua aplicação leibniziana.

Já a rejeição clarkiana do princípio da identidade dos indiscerníveis é bastante mais completa e perfeitamente compreensível à luz da sua militância newtoniana, na medida da sua compreensão ou estritamente matemática, ou matemático-empírica da realidade física. A este propósito até reconhece a verdade ao argumento empírico de Leibniz a respeito das folhas e das gotas, mas apenas por serem dois corpos muito compostos.<sup>122</sup> Implicitamente, as partículas simples (assim como o movimento), ou seja, a base da realidade física, é compreendida de forma abstrata e matemática. Mas, sobretudo, em oposição ao princípio leibniziano, é rejeitada a aparentemente alegada impossibilidade lógica de duas coisas iguais poderem ser feitas por Deus. Ora, como já foi visto, para lá das eventuais incongruências, Leibniz acabará por subordinar à escolha sábia de Deus o princípio dos indiscerníveis, como uma aplicação do princípio da razão suficiente. A este nível de tratamento, sem entrar ainda nos temas concretos, o que é interessante é a reação clarkiana que revela que a sua utilização do princípio da razão suficiente é muito mais abstrata e indeterminada, não tendo, de todo, a função arquetónica que tem em Leibniz. “Mas como sabe ele que não seria sábio para Deus fazer isso? Pode ele provar que não é possível que Deus possa ter sábias razões para criar muitas partes de matéria exatamente iguais em diferentes partes do universo?”<sup>123</sup> A resposta vai ser parcialmente dada pela abordagem da noção de liberdade ainda nesta parte e na seguinte da dissertação, mas requereria uma abordagem mais aprofundada do fundamento monádico, da conceção de noção completa da substância simples que implica uma diferenciação qualitativa e não apenas quantitativa, como se poderá ver na quarta parte deste projeto.

#### 4. Os tipos de necessidade

Embora, como se viu no início do ponto II desta dissertação, tenha sido sob a configuração da fatalidade que foi introduzido o tema por Clarke, do ponto de vista da ordenação lógica das temáticas, há ainda uma condição necessária que é preciso satisfazer para tratar, em ambos os autores, as temáticas da fatalidade e da liberdade, a dos tipos de necessidade, visto ser imediatamente decorrente da distinção entre verdades de razão e de facto, e da aplicação do princípio da razão suficiente. De facto, o tema da fatalidade é introduzido por Clarke por uma conjunção com a necessidade, como se não existisse qualquer diferença para ele. Aliás, ataca, sob diversos pretextos, o rival ou defende-se dele com a expressão “*necessity and fate*” ou combinações semelhantes, antes de conseguir uma resposta significativa de Leibniz.<sup>124</sup> Perante essas acusações, até admira que esta

---

contrário do mal físico e moral, o mal metafísico é necessário no criado porque o criado não poderia ser perfeito, sob pena de se reproduzirem múltiplos Deus, todos idênticos, o que ofenderia também o princípio da identidade dos indiscerníveis (vide *ibidem*, § 200, p. 220, G, VI, 235, onde essa multiplicação não é considerada nem conveniente, **nem possível**). Que esta seja a limitação original da criatura que está na origem do próprio pecado, não é inequívoco na maioria das passagens, mas é nesta: *ibidem*, § 156, p. 188, G, VI, 235. AP.

<sup>120</sup> Vide nota 66 para a rejeição da limitação quantitativa. Para a admissão, Leibniz, *op. cit.*, §202, p. 222, G, VI, 237. AP.

<sup>121</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, VI, p. 89. AP. Por alguma razão, na edição mais tardia, a sua segunda referência à “*fulness*” é substituída por “*wholeness*”.

<sup>122</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, §§ 3-4, p. 29, G, VII, 382. AP.

<sup>123</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 21-25, p. 68, G, VII, 423. AP.

<sup>124</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 2ª réplica, § 1, p. 11, G, VII, 359; 4ª réplica, §§ 1-2, p. 29, G, VII, 381; §§ 5-6, p. 30, G, VII, 382; § 18, p. 32, G, VII, 385; §§ 22-23, p. 33, G, VII, 386; § 32, p. 33, G, VII, 386.

questão tenha sido esclarecida tão tardiamente na polêmica e que, apesar de tudo, novamente, exista uma razoável concordância entre os autores. De facto, antes do quinto e derradeiro texto de Leibniz, a necessidade apenas havia sido referida, pelo próprio, como “necessidade bruta” equivalente à fatalidade e contraposta à providência divina.<sup>125</sup> Após se ter queixado de não se dar suficiente atenção à diferença entre liberdade, contingência e espontaneidade, e necessidade absoluta, acaso e coação, estabelecida na *Teodiceia*<sup>126</sup> (na quarta de nove menções à obra durante a polêmica), Leibniz apresenta a mesma distinção entre os tipos de necessidade que havia sustentado nessa obra:<sup>127</sup>

“É preciso distinguir (...) entre uma necessidade absoluta e uma necessidade hipotética. É preciso distinguir também entre uma necessidade que tem lugar porque o oposto implica contradição e que é chamada lógica, metafísica ou matemática; e uma necessidade que é moral que faz com que o sábio escolha o melhor e que qualquer espírito siga a inclinação maior. A necessidade hipotética é aquela que a suposição ou hipótese da previsão de Deus impõe aos futuros contingentes.”<sup>128</sup> Mais adiante, Leibniz afirma que a necessidade lógica ou metafísica se aplica às essências e que a necessidade moral se aplica às existências, sendo o princípio das existências o princípio da razão suficiente e o das essências, o da identidade ou da contradição.<sup>129</sup> Em resposta a uma das acusações de fatalidade e necessidade, remetendo pela sétima vez para a *Teodiceia*, Leibniz declara ter refutado “a opinião daqueles que sustentam que não há nada possível senão o que efetivamente acontece”. “Confunde-se a necessidade moral que vem da escolha do melhor, com a necessidade absoluta, confunde-se a vontade com a potência de Deus. Ele pode produzir tudo o que é possível ou o que não implica contradição, mas ele quer produzir o melhor entre os possíveis.”<sup>130</sup>

Insolitamente, numa polêmica em que as questões físicas tiveram um lugar preponderante, em que Leibniz defendeu, ao contrário de Clarke, uma determinação pelas leis naturais da máquina da natureza que dispensava qualquer concurso adicional, ordinário ou extraordinário, de Deus, nunca se refere, explicitamente, a necessidade física ou natural. É verdade que, como já foi referido, a necessidade física se subordina à moral.<sup>131</sup> Por esse mesmo motivo, também se aplica à necessidade física (e assim a todas as verdades contingentes) a célebre expressão de “inclinam sem necessitar”. “As consequências geométricas e metafísicas necessitam, mas as consequências físicas e morais inclinam sem necessitar, tendo o próprio físico qualquer coisa de moral e de voluntário por relação a Deus, visto que as leis do movimento não têm de todo outra necessidade senão a resultante do melhor.”<sup>132</sup> Admite, porém, que os corpos não possam escolher e até admite que, por isso, sejam chamados agentes necessários – mas porque Deus escolheu por eles, sendo, talvez por isso, verdadeiramente contingentes. No entanto, isso ocorreu apenas no ato da criação, havendo posteriormente inequívoca diferença entre necessidade moral e necessidade física, caso contrário, ou se atribuiria livre escolha às entidades materiais, ou negar-se-ia essa escolha aos espíritos. Na generalidade dos casos, Leibniz apenas distingue a necessidade absoluta, lógica e metafísica ou, em geral, da necessidade hipotética, ou da necessidade moral. Mas a defesa da liberdade humana está dependente da distinção da necessidade natural ou física, até porque é nesta que Clarke parece fazer residir as fundamentais acusações de fatalismo (necessitarismo ou determinismo no sentido atual).

A distinção acaba por ser, implicitamente, feita, mas num contexto eventualmente problemático para a defesa das acusações de Clarke, na medida em que defende uma concordância total entre as duas segundo a harmonia pré-estabelecida: “A alma não perturba de todo as leis do

<sup>125</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3º escrito, § 8, p. 744, G, VII, 365. AP.

<sup>126</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 2, p. 765, G, VII, 389.

<sup>127</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, Préface, p. 13; ver também, 1ª parte, § 37, p. 105; §§ 44-45, pp. 109-110; §§ 52-53, pp. 113-114; 2ª parte, § 132, p. 168; § 168, pp. 195-196; 3ª parte, § 282, pp. 269-270, etc., visto existirem imensas repetições e aplicações destas distinções.

<sup>128</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Recueil...*, 5º escrito, §§ 4-5, p. 765, G, VII, 389. AP.

<sup>129</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 9, p. 766, G, VII, 390. AP.

<sup>130</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 76, p. 785, G, VII, 409. AP.

<sup>131</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, Discours de la Conformité..., § 2, p. 28, G, VI, 50.

<sup>132</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XXI, § 13, p. 141, G, V, 164. AP.

corpo, nem o corpo as da alma, e (...) harmonizam-se somente, uma agindo livremente, seguindo as regras das causas finais, e o outro agindo maquinalmente, seguindo as leis das causas eficientes. Mas isso não impede a liberdade das nossas almas, pois qualquer agente que aja segundo as causas finais é livre, embora aconteça que se concilie com aquilo que não age senão pelas causas eficientes, sem conhecimento ou maquinalmente; visto que Deus, prevendo o que a causa livre faria, regulou a sua máquina inicialmente de forma que ela não pudesse deixar de se harmonizar com a alma.”<sup>133</sup> Importa reter, nesta passagem, a declaração de que toda e qualquer ação por causas finais é livre, visto aqui residir um dos problemas da teoria leibniziana da liberdade. Já a seguinte passagem parece ter uma linguagem menos problemática, mas o problema em causa, que mais tarde será tratado, continua a lá estar implícito: “As forças naturais dos corpos estão todas submetidas às leis mecânicas, e as forças naturais dos espíritos estão todas submetidas às leis morais. As primeiras seguem a ordem das causas eficientes e as segundas seguem a ordem das causas finais. As primeiras operam sem liberdade, como um relógio; as segundas são exercidas com liberdade, embora se harmonizem exatamente com essa espécie de relógio que uma causa livre superior acomodou com elas antecipadamente.”<sup>134</sup>

Ora, esta distinção e a inclusão da necessidade física ou natural entre as necessidades hipotéticas visto depender da livre condição divina, tem especial relevância para os equívocos e incompreensões desta polémica. Aparentemente, Clarke não parece seguir as distinções leibnizianas neste aspeto e não parece ver qualquer diferença entre a necessidade lógica e a necessidade física. Em resposta à primeira passagem do parágrafo anterior, volta a insistir, na sequência das anteriores acusações de fatalismo e necessitarismo: “Supor que todos os movimentos dos nossos corpos são necessária e inteiramente causados por meros impulsos mecânicos da matéria totalmente independentes da alma, é o que (...) tende a introduzir a necessidade e a fatalidade. Tende a fazer dos homens meras máquinas, como Descartes imaginou que seriam as bestas, retirando todos os argumentos tirados dos fenómenos, a partir das ações dos homens, para provar que existe alguma alma ou, de todo, qualquer coisa mais que a mera matéria no homem.”<sup>135</sup> Ou seja, não só não vê diferença entre a necessidade física e a lógica, como considera que é posta em causa a própria necessidade moral, visto se explicar o movimento dos corpos humanos como resultado das meras leis mecânicas e, assim, não se poder explicar esses movimentos como resultantes de uma causa livre imediata.

Quanto à própria necessidade moral proposta por Leibniz, Clarke parece minorizá-la, como se fosse apenas uma forma inadequada de se referir ao que está em causa: “A *necessidade*, em questões filosóficas, significa sempre necessidade absoluta. *Necessidade hipotética* e *necessidade moral* são apenas formas de falar figurativas e, na estrita verdade filosófica, não são necessidade alguma. A questão não é se uma coisa tem de ser, quando é suposto que seja ou que possa vir a ser (que é a necessidade hipotética); nem é questão se é verdadeiro que um ser bom, continuando a ser bom, não pode fazer o mal, ou um sábio, continuando a ser sábio, não pode agir de forma ignorante, ou uma pessoa honesta, continuando a ser honesta, não poderia dizer uma mentira (o que é a necessidade moral).”<sup>136</sup> Mas, tal como na passagem anterior, coloca a verdadeira questão da liberdade no facto da **causa física imediata** estar no agente. Quanto à expressão “formas de falar figurativas”, parece desqualificar as expressões como se lhe fossem estranhas, o que, por si só, é deveras estranho tendo em conta as teses e a linguagem das conferências já antes examinadas.

Aí, em primeiro lugar, Clarke define a necessidade absoluta de forma estritamente lógica, como Leibniz: “Uma necessidade, não relativa ou consequencial, mas absoluta na sua própria natureza, não é nada mais do que a completa impossibilidade, implicando uma contradição, de supor o contrário. Por exemplo, a relação de igualdade entre duas vezes dois e quatro, é uma absoluta necessidade apenas porque é uma imediata contradição nos termos supô-los desiguais. Esta é a única

<sup>133</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 5º escrito, § 92, pp. 788-789, G, VII, 412. AP.

<sup>134</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 124, pp. 795-796, G, VII, 419. AP.

<sup>135</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, § 92, p. 76, G, VII, 430. AP.

<sup>136</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 1-20, p. 67, G, VII, 423. AP.

ideia que podemos formar da necessidade absoluta e usar a palavra em qualquer outro sentido parece ser usá-la de todo sem qualquer significação.”<sup>137</sup> Resta saber qual é a palavra a que se está a referir porque, se se trata da palavra “necessidade” e não da expressão “necessidade absoluta”, então boa parte da mesma conferência perde o sentido. Por exemplo, reconhece a existência de uma necessidade de conveniência (*fitness*), de sabedoria, de preservação da Beleza e Ordem, do melhor, perfeitamente idêntica à necessidade de escolher o melhor em Leibniz,<sup>138</sup> que opõe à necessidade absoluta. Mas contrapõe: “Uma tal necessidade não é uma natural, mas apenas uma necessidade moral e consequencial”; e, tendo como alvo Spinoza, opõe-se a que Deus seja “determinado, não pela necessidade de sabedoria ou bondade, mas por uma mera necessidade natural, excluindo vontade ou escolha, para fazer as coisas tal qual elas agora são”.<sup>139</sup> Ou seja, Clarke opõe a necessidade moral, relativa ou consequencial, à necessidade absoluta e natural, mesmo tendo em conta que considera a Natureza determinada pela necessidade moral de Deus, ao passo que Leibniz, quando usa a expressão necessidade física ou natural, está sempre a pensar numa necessidade hipotética porque dependente da escolha, segundo a necessidade moral, de Deus. Mais ainda, nem é claro que, quando Clarke se está a referir à necessidade física ou natural, esteja a pensar no mundo criado, visto também aplicar as expressões ao próprio juízo de Deus.<sup>140</sup> Este passo, porém, só poderá ser inteiramente explicado em associação com a sua teoria da liberdade.

De qualquer forma, parte da sua argumentação contra Spinoza incide sobre o carácter arbitrário das verdades naturais. Inicialmente, reduz ao absurdo a possibilidade de ser contraditório supor mais ou menos estrelas, planetas, plantas ou animais, ou supô-los constituídos de diferentes formas.<sup>141</sup> Mas, posteriormente, utiliza, como prova da escolha e da sabedoria, a arbitrariedade da natureza, insistindo no carácter contingente das próprias leis newtonianas: “Não há a menor aparência de uma necessidade absoluta da natureza (de forma a que qualquer variação implicasse uma contradição) em qualquer dessas coisas. O próprio movimento e todas as suas quantidades e direções, com as leis da gravitação, são inteiramente arbitrárias; e poderiam ter sido, no seu conjunto, diferentes do que são agora.”<sup>142</sup> Se, por exemplo, o movimento dos planetas mostra uma ordem e um desígnio, o movimento dos cometas mostra que não tinha de ser assim. Da mesma forma, não existe qualquer necessidade não só no número, mas também na ordenação de qualquer coisa, como se pode ver nos órgãos dos seres vivos.<sup>143</sup> Essa linha de argumentação está, aliás, presente na polémica, onde a limitação da matéria existente no universo é apresentada como uma escolha que é a mais adequada por ser divina.<sup>144</sup> Da mesma forma, o próprio Newton, nos *Principia*, atribui a diversidade das coisas naturais às ideias e vontade de um Ser necessário e não à necessidade metafísica cega.<sup>145</sup> Ora, o carácter contingente das leis da natureza (mesmo não sendo as mesmas) não só também é afirmado por Leibniz, como é afirmado com o mesmo objetivo, como prova da existência de um criador inteligente e livre, aliás, também por oposição às teses de Spinoza.<sup>146</sup> Isso, porém, não o faz afirmar qualquer arbitrariedade, pelo que poderá existir aqui alguma diferenciação adicional. Mas o que importa agora é que Clarke não vê que a natureza seja mais determinada necessariamente que

<sup>137</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, III, p. 31. AP.

<sup>138</sup> Ver as págs. 20-21 e as notas 94 a 97, Samuel Clarke, *op. cit.*, III, pp. 44, 45, 52, XII, p. 247.

<sup>139</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, III, p. 52. AP.

<sup>140</sup> Samuel Clarke, *Remarks upon a Book entitled A Philosophical Enquiry concerning Human Liberty*, London, James Knapton, 1717, p. 35. AP.

<sup>141</sup> Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, London, James Knapton, 1705, III, p. 45.

<sup>142</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, IX, pp. 136-137. AP.

<sup>143</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, IX, pp. 138-139.

<sup>144</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 3ª réplica, § 9, p. 20, G, VII, 369.

<sup>145</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus Tertius, *Philosophiæ naturalis...*, Liber tertius, Scholium generale, p. 173, AP. Aliás, a referência às ideias e vontade de Deus, assim como à diversidade, estão em consonância com Leibniz e Malebranche.

<sup>146</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 3ª parte, § 345, p. 304, G, VI, 319. AP. Há, porém, uma diferença mais subtil nas duas abordagens aparentemente idênticas: enquanto Clarke afirma as leis naturais como “inteiramente arbitrárias”, Leibniz contenta-se a dizer, pela negativa, que “não nascem inteiramente do princípio da necessidade”. Leibniz parece querer dizer que existe uma base necessária que é modulada pela escolha divina.

Leibniz, antes pelo contrário. Parece óbvio que Clarke considera que não existe qualquer necessidade absoluta na Natureza no seu todo e reserva o termo para uma compreensão espinosista da natureza, sem desígnio, sem finalidade.

Onde está, então, a diferença em relação a Leibniz, uma diferença que seja maior que uma leve diferença de linguagem? Na citação anterior, assim como na própria polémica,<sup>147</sup> Clarke admite que as próprias leis da natureza podem ser mudadas, seguindo embora o desígnio divino existente desde sempre. Ora, quando Leibniz fala de necessidade física, embora esta esteja dependente da necessidade moral divina, está a pensar em sequências necessárias que não podem ser mudadas após a criação. Esta questão está intimamente ligada à diferente conceção de Providência destes autores que será tratada na sexta parte desta dissertação.

Regressando à rejeição da necessidade natural, ainda ao falar dos espinosistas, Clarke declara: “Se, por necessidade da natureza divina, não entendem a perfeição e a retidão da sua vontade, pela qual Deus é inalteravelmente determinado a fazer o que é melhor para o todo (como confessadamente não o fazem porque isto é consistente com a mais perfeita liberdade e escolha), mas, pelo contrário, significam uma absoluta e estritamente natural necessidade, segue-se, evidentemente, que quando dizem que Deus, pela necessidade da sua natureza, é a causa e o autor de todas as coisas, entendem-no como causa e agente em nenhum outro sentido que aquele em que um homem dissesse que uma pedra, pela necessidade da sua natureza, é a causa da sua queda e de atingir o chão, o que não é, de todo, ser um agente ou causa”.<sup>148</sup> Não é possível deixar de lembrar o próprio exemplo de Spinoza,<sup>149</sup> até porque a dependência da pedra ou qualquer outro ser criado individual de causas externas, não deixa de lembrar a linguagem de Clarke acerca da liberdade (ou melhor, da falta dela). Por outro lado, para quem menosprezava os termos necessidade moral ou hipotética na polémica, poder-se-ia pensar que admitia, nessas situações, alternativas, ao contrário de Leibniz. Ora, nesta passagem, já surge a expressão “inalteravelmente determinado” que parece corresponder à conceção de Leibniz.

Em várias outras passagens, opõe os tipos de necessidade, nomeadamente distinguindo também a impossibilidade moral da impossibilidade natural.<sup>150</sup> Porém, nunca põe em causa a certeza da determinação moral, pelo menos em relação a Deus. Por exemplo: “Embora todas as ações de Deus sejam inteiramente livres e, consequentemente, o exercício dos seus atributos morais não possa ser considerado necessário, no mesmo sentido de necessidade em que a sua existência e eternidade são necessárias, porém, esses atributos morais são real e verdadeiramente necessários, por uma tal necessidade que, embora não seja, de todo, inconsistente com a liberdade, é, no entanto, tão igualmente certa, infalível e fiável como até a própria existência ou a eternidade de Deus.”<sup>151</sup> Clarke tenta resolver este aparente paradoxo, refutando que a presciência implique a necessidade, visto a previsão não ser causa e, como tal, o que ocorrer, ocorreria mesmo sem qualquer previsão.<sup>152</sup> Não deixa, aliás, mais uma vez, de ser surpreendente a semelhança com a argumentação do próprio Leibniz a este propósito.<sup>153</sup> Porém, a criação é causa e o que rege a criação é, exatamente, a referida necessidade moral infalível.

Ora, enquanto Leibniz se defende da acusação de necessitarismo ou fatalismo, escudando-se nas distinções lógicas modais entre o necessário e o contingente, e entre o impossível e o possível, mas reconhecendo, como se verá, a predeterminação física e anímica, evitando sempre utilizar a palavra “impossível” para a alternativa à predeterminação, Clarke, apesar de fazer uma definição

<sup>147</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 2ª réplica, § 8, p. 13, G, VII, 361. AP. É claro que esta passagem diz muito mais...

<sup>148</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, IX, pp. 128-129. AP.

<sup>149</sup> Benedictus de Spinoza, ed. Gebhardt, Heidelberg, 1926; tr. ingl. Samuel Shirley, *Complete Works*, Indianapolis, Hackett, 2002, Letter to G. H. Schuller de 8/10/1674, p. 909.

<sup>150</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, X, p. 208.

<sup>151</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, XII, p. 243. AP.

<sup>152</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, X, p. 217. AP. Vide o mesmo argumento, juntamente com a distinção entre necessidade e aparência, em Samuel Clarke, *Remarks upon a Book...*, London, James Knapton, 1717, pp. 38-39.

<sup>153</sup> Leibniz, *op. cit.*, 1ª parte, §§ 37-38, pp. 105-106, G, VI, 123-4.

idêntica da necessidade absoluta, talvez por a confundir com a necessidade natural e não ter tanta consciência do seu fundamento na lógica modal e de ser aí que reside a sua única defesa, acaba por resvalar na linguagem utilizada: “porém, é, não obstante, tão verdadeira e absolutamente **impossível** para Deus não fazer ou fazer qualquer coisa contrária ao que os seus atributos morais lhe requerem que faça, como se ele realmente fosse não um agente livre, mas sim um necessário.”<sup>154</sup> Não deixa de ser curioso que alguém que tanto ataca o rival de necessitarismo e fatalismo, nomeadamente em relação ao próprio Deus, acabe por declarar, até contraditoriamente com a sua definição, que lhe seria impossível fazer o contrário daquilo que fez. Talvez isto permita compreender, além disso, a linguagem utilizada na segunda conferência de Boyle, onde, como já se viu, equipara as verdades morais às verdades matemáticas. Múltiplas vezes se refere às diferenças necessárias das coisas e às necessárias e eternas diversas relações das coisas<sup>155</sup> como referencial para a necessidade moral das criaturas, mas deixando em aberto se em si mesmas são moralmente necessárias ou absolutamente necessárias, até por muitas vezes estarem acompanhadas pela noção de natureza ou do respetivo adjetivo, assim como deixa em aberto como seria essa necessidade para Deus.<sup>156</sup> Porém, parece considerar absolutamente necessária essa conveniência ou inconveniência das coisas<sup>157</sup> e já foi referido que essa lei moral da natureza é antecedente à própria decisão divina.<sup>158</sup> Curiosamente, as leis estritamente físicas parecem ser mais arbitrárias e menos naturais, no sentido em que constantemente funde matemático e natural, do que a lei moral.

Não se julgue, porém, que o próprio Leibniz se reduzia a uma noção puramente lógica da necessidade absoluta. Talvez a confusão entre a necessidade lógica e a necessidade física também persistisse um pouco em Leibniz. As leis da natureza estão num meio-termo entre a absoluta necessidade e a completa arbitrariedade, mas apenas por serem uma escolha de Deus, em primeiro lugar, e por dependerem, constantemente, da finalidade das próprias mónadas, em segundo. De facto, ao enumerar os casos possíveis, diz: “primeiramente, uma necessidade absoluta, metafísica ou geométrica que se pode chamar cega e que não depende senão das causas eficientes”.<sup>159</sup> É verdade que esta não é a necessidade física que Leibniz advoga, mas sê-lo-ia caso não existisse a determinação por causas finais,<sup>160</sup> como acontece na conceção de Spinoza. Ora, como pode Leibniz

<sup>154</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, XII, p. 244. AP. Naturalmente, o negrito não é do autor. Não se trata, porém, de um deslize ocasional. Na sequência, volta a afirmar o mesmo, a impossibilidade de fazer o contrário, por, pelo menos, duas vezes. Além disso, não alterou estas afirmações nas versões subsequentes da conferência, como já se viu noutros casos.

<sup>155</sup> Samuel Clarke, *A Discourse concerning...*, 10<sup>th</sup>. ed., London, H. Woodfall e outros, 1767, *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations...*, pp. 27-29.

<sup>156</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 40.

<sup>157</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 95. AP.

<sup>158</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 68. Já transcrito em II. 2. Mas há um passo final relevante para a questão anterior da necessidade natural. AP.

<sup>159</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3<sup>a</sup> parte, § 349, p. 306, G, VI, 321. Este passo talvez não seja claro mas, se se pensar que o recurso ao princípio do melhor envolve a consideração da finalidade, esta referência a provas *a priori* parece remeter para as verdades de razão: Leibniz, *op. cit.*, Discours..., § 59, p. 64, G, VI, 83. AP.

<sup>160</sup> Aliás, parece que o único motivo porque as causas eficientes não estão na dependência das verdades de razão e do princípio da necessidade lógica é a sua subordinação às causas finais divinas, à sabedoria divina: Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Principes de la Nature et de la Grace*, § 11, p. 728, G, VI, 603. Ainda é mais clara a ligação do que, hoje, se chama inércia (a inércia de Leibniz é a de Kepler, a resistência ao movimento) à sabedoria divina: Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XXI, § 9, p. 138, G, V, 161. Para tornar tudo mais claro, nesta identificação entre necessidade geométrica e determinação exclusivamente por causas eficientes, Leibniz chega a usar a expressão “necessidade geométrica por causas eficientes”, Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 3<sup>a</sup> parte, § 350, p. 306, G, VI, 322. Porém, em vários passos, fá-las depender de quaisquer causas finais, mesmo as das mónadas não espirituais, onde é discutível onde está a escolha sábia, a não ser na dependência da escolha divina original: Leibniz, “Carta para Remond de Julho de 1714” in G, III, 623. AP. É verdade que, neste passo, a hipótese seria a de uma matéria, uma coisa extensa, não fenoménica, como em Descartes que, exatamente, a reduziu às determinações geométricas. Aparentemente, as causas finais cegas das mónadas mais básicas são também garantia da execução do plano divino e, por isso, garantia de leis naturais não necessárias. Resta saber como é que o contrário de uma bola em movimento se tornaria contraditório, caso não existissem causas finais.

sustentar que uma estrita causalidade eficiente implicaria uma necessidade lógica, redutível ao princípio de identidade, em que o oposto implicaria contradição? Se não houvesse escolha, a contingência seria necessária? Talvez seja a altura de abordar uma distinção que, eventualmente, já poderia ter sido tratada no ponto II. 2., mas que se torna muito mais premente neste assunto: a distinção entre essencial e natural. Leibniz distingue-os na *Teodiceia*, através do exemplo do movimento: “é como naturalmente o mesmo movimento dura, se alguma nova causa não o impedir ou mudar, porque a razão que o faz cessar nesse instante, se não é nova, já o teria feito cessar mais cedo”,<sup>161</sup> ao passo que, se algo for essencial, não pode ser mudado de forma alguma. A distinção *parece* correspondente à distinção entre verdades de razão e verdades de facto, e entre necessidade lógica e necessidade hipotética. O natural não é essencial porque o contrário do natural não é impossível. Como pode então um movimento que tivesse uma origem, mesmo que quimérica do ponto de vista leibniziano, estritamente eficiente ser absolutamente necessário? Nesse caso, o seu contrário seria impossível?

Leibniz nunca se refere à necessidade física como absoluta, mas, no fundo, porque considera que o mundo não poderia existir se não fosse criado por Deus e, como tal, resultado da sua escolha entre possíveis. Um mundo que tivesse surgido ou existisse desde sempre unicamente por causas eficientes, seria uma quimera inconcebível e é por isso que Leibniz não utiliza o termo necessidade física ou natural neste sentido. Aliás, do ponto de vista de Leibniz, sem Deus, de facto o contrário do natural seria impossível, porque nem sequer existiria o possível.<sup>162</sup>

## 5. O contingente em Leibniz

Numa passagem do final da *Teodiceia*, Leibniz explica o contingente pelo facto de que, se tentasse fazer a sua análise como nas verdades necessárias, ela seria interminável, nunca chegando a verdades cujo contrário implicasse contradição.<sup>163</sup> São conhecidas as comparações da diferença entre verdades necessárias e contingentes com a dos números racionais em relação aos surdos<sup>164</sup>, ou entre uma equação exata e os limites de uma aproximação, que procuram mostrar não apenas o facto de serem análises só resolúveis ao infinito, mas também e talvez sobretudo, de serem inacessíveis aos espíritos criados. Duchesneau, seguindo a análise de Adams, refere que mesmo Deus não poderia terminar tal análise.<sup>165</sup> Nesse caso, poder-se-ia pensar numa diferença lógica de raiz, mas a formulação é equívoca visto uma análise infinita não poder ter, obviamente, termo. Deus não precisa fazer qualquer análise porque conhece, de um só golpe, a série total das coisas.<sup>166</sup> Assim, parece que, mais do que uma diferença lógica, se coloca uma questão epistemológica que consiste em ser mais difícil, para os homens, ser profeta do que ser géometra.<sup>167</sup> Isso coloca o contingente dependente da escolha divina e das limitações do nosso conhecimento (que Deus, por sinal, não tem). Mas não podendo Deus ser em nada contingente, pode-se perguntar como poderia a sua escolha e a sua criação serem outras (ou seja, como pode a sua escolha ser contingente), especialmente porque a escolha do universo é só uma, estando nele tudo ligado como num oceano, inextricavelmente indissociável.<sup>168</sup> Na própria polémica, aliás referindo-se à *Teodiceia*, afirma: “Não há senão um só

<sup>161</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 383, pp. 327-328, G, VI, 342. AP. Ver também Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Nouveaux essais...*, L. IV, Ch. IX, § 1, p. 397, G, V, 414.

<sup>162</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 2ª parte, § 184, p. 212, G, VI, 226-7. AP.

<sup>163</sup> Leibniz, *op. cit.*, Remarques..., § 14, p. 396, G, VI, 414. AP.

<sup>164</sup> Leibniz, *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis*, G, VII, 309. AP. Ainda mais claro em G. W. Leibniz, ed. Louis Couturat, *Opusculum et fragments inédits*, Paris Presses Universitaires de France, 1903; Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966, pp. 17-18. AP.

<sup>165</sup> François Duchesneau, *op. cit.*, p. 133.

<sup>166</sup> Leibniz, *Praecognita ad Encyclopaediam sive Scientiam universalem*, G, VII, 44. AP.

<sup>167</sup> Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo I, *Correspondance de Leibiz et d'Arnauld*, Carta a Arnauld de 14/7/1686, p.538, G, II, 53. AP.

<sup>168</sup> Leibniz, *op. cit.*, 1ª parte, § 9, pp. 88-89, G, VI, 107-8. AP.

decreto no universo inteiro pelo qual foi resolvido de admitir a possibilidade à existência.”<sup>169</sup> Pondo de lado a questão de se para Deus seriam verdades necessárias, já que parece contraditório não só com a sua natureza, mas também com a sua essência, não escolher o melhor, o que é um facto é que as razões aduzidas para a postulação do contingente não são de estrita ordem lógica. Uma poder-se-á dizer que é ontológica e a outra é gnosiológica.

É possível que seja esta fraca sustentação da contingência, dependente das nossas limitações cognitivas e de uma escolha que parece decorrer da essência divina, que tenha feito Leibniz persistir, embora, como se verá, sob forma algo crítica, na tese cartesiana da criação contínua.<sup>170</sup> A tese é afirmada e reafirmada contra Clarke para se contrapor à relação pensada por Newton entre Deus e as coisas criadas (quer por se relacionar de menos, uma mera presença, quer por se envolver de mais, através dos “arranjos” concretos da sua máquina) e para conceber de outra forma a dependência da criatura em relação ao criador.<sup>171</sup> Porém, tendo em conta que tudo é decidido por Deus num só decreto, o da criação, e que cada substância se autodetermina, a partir daí, como uma séria causal infinita, em que as disposições anteriores causam os estados posteriores, para que serve, na “economia” explicativa do sistema leibniziano, a criação contínua?

O próprio Leibniz critica a tese cartesiana através da distinção já referida entre natural e essencial. Considera que, de não se seguir necessariamente a existência agora da existência anterior, não significa que não se siga naturalmente, e que os cartesianos entendem o tempo como um conjunto de momentos descontínuos, em vez de modalidades do contínuo, ou melhor, extremidades das partes que lhe podemos assinalar.<sup>172</sup> Nessa sequência, começa por assegurar apenas a dependência contínua, admitindo que se lhe possa chamar produção e até mesmo conservação, mas estando longe de mostrar o entusiasmo pela tese patenteado na correspondência com Clarke.<sup>173</sup> Porém, notoriamente insatisfeito com esta admissão, para manter a sequência causal determinada de cada criatura, defende uma anterioridade de natureza, seguindo a ordem sábia de Deus, em que a essência da criatura é produzida antes dos acidentes, e a natureza antes das operações, reproduzindo Deus sempre as mesmas substâncias e almas, também sempre naquilo que nelas for perfeição e não nas suas limitações.<sup>174</sup> Além disso, embora a criatura se não dê a si própria a existência (mas também a não possa perder naturalmente), em harmonia com o seu pensamento, teve de defender um concurso próprio da criatura em tudo o resto.<sup>175</sup> Todas estas reticências não são notórias na polémica, porventura por se estar a defender da acusação que será tratada no ponto seguinte, à qual estava associada uma outra, a de excluir Deus do mundo, quase o acusando de deísmo<sup>176</sup>. É verdade que, no final da polémica, acaba por afirmar que, em cada substância, a partir da criação inicial, o estado

<sup>169</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Recueil...*, 5º escrito, § 66, p. 783, G, VII, 407. AP.

<sup>170</sup> O argumento original de Descartes que é, indiretamente, visado na *Teodiceia* (Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 3ª parte, § 383, p. 327, G, VI, 342), surge, *e. g.*, Descartes, *op. cit.*, *Méditations*, Med. troisième, p. 297.

<sup>171</sup> O âmbito em que estas questões são discutidas será tratado mais tarde. Neste momento, só interessa a sua relevância para a determinação do contingente. Começa por afirmar a produção contínua, Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Recueil...*, 2º escrito, § 5, p. 736, G, VII, 357, AP; e, de forma vaga, a sua influência contínua, *ibidem*, § 8, p. 737, G, VII, 358; estranhamente e talvez contraditoriamente, faz depender o conhecimento divino das coisas da produção contínua, *idem*, 4º escrito, § 30, p. 754, G, VII, 375, AP; insiste que a dependência das criaturas provém da produção contínua que as mantém a existir, *idem*, 5º escrito, §§ 85-86, p. 787, G, VII, 410-1; e, finalmente, responde ao descanso divino alegado por Clarke (estranhamente, tendo em conta a constante intervenção divina defendida), defendendo a produção contínua, apesar de reconhecer não haver substâncias novas, *ibidem*, § 88, p. 788, G, VII, 411, AP.

<sup>172</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 3ª parte, §§ 383-384, pp. 327-328, G, VI, 342-3.

<sup>173</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 385, pp. 328-329, G, VI, 343-4. AP.

<sup>174</sup> Leibniz, *op. cit.*, §§ 388-391, pp. 330-332, G, VI, 345-7.

<sup>175</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 391, p. 332, G, VI, 347. AP.

<sup>176</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 2ª réplica, § 4, p. 6, G, VII, 355. AP. Não o faz na polémica, mas, em nota (posterior) à primeira e mais grave (porque abrangente) forma de deísmo identificada na segunda conferência de Boyle, associa a *intelligentia supramundana* de Leibniz (embora sem o nomear) ao deísmo e até, implicitamente, ao materialismo: Samuel Clarke, *op. cit.*, Introduction, p.13, nota.



seguinte é consequência do anterior de forma perpétua.<sup>177</sup> Mas nunca põe, na correspondência, esta tese, com tudo o que ela implica, em direto confronto com a tese cartesiana, como o faz na *Teodiceia*. Apesar disso, alguma razão mais forte que as circunstâncias das controvérsias deverá ter levado à aceitação, mesmo que limitada, por Leibniz, da tese aparentemente dispensável no seu sistema, da criação contínua. A única razão que parece fazer sentido é a de, exatamente, reforçar o caráter contingente do criado, através da dependência contínua do criador.

## 6. A fatalidade e a predeterminação

A acusação que levou Leibniz a distinguir, na polémica, os tipos de necessidade, não era apenas a relativa à necessidade, mas também a relativa à fatalidade. A primeira resposta de Leibniz a esta última acusação é a de que essa alegada fatalidade não passaria da ordem mais sábia da Providência, contrária a uma fatalidade ou necessidade bruta, mas admite, implicitamente, tratar-se de uma fatalidade.<sup>178</sup> Porém, após a distinção já tratada entre os tipos de necessidade, sente necessidade de fazer, tal como havia feito na *Teodiceia*,<sup>179</sup> uma distinção entre os tipos de fatalidade: “Quanto à fatalidade que também me imputam, é de novo um equívoco. Há *fatum mahometanum*, *fatum stoicum*, *fatum christianum*. O destino à turca quer que os efeitos cheguem mesmo que evitássemos a causa, como se houvesse uma necessidade absoluta. O destino estoico quer que estejamos tranquilos porque é preciso ter paciência à força, visto não podermos resistir à sequência das coisas. Mas nós aceitamos que haja *fatum christianum*, um destino certo de todas as coisas, regulado pela presciência e pela providência de Deus. *Fatum* (...), no bom sentido, significa o decreto da providência. E aqueles que a ele se submetem pelo conhecimento das perfeições divinas, do qual o amor de Deus é uma consequência (pois consiste no prazer que dá este conhecimento), não adquirem apenas paciência como os filósofos pagãos, mas estão mesmo contentes com o que Deus ordena, sabendo que ele faz tudo para o melhor; e não somente para o maior bem em geral, mas ainda para o maior bem particular daqueles que o amam.”<sup>180</sup>

Note-se, antes de mais, que este trecho contém a única referência da polémica à concepção leibniziana do amor, expressa de forma magistralmente concisa como corolário do conhecimento de Deus. Por outro lado, veja-se que Leibniz não hesita em utilizar a palavra destino para a concepção de fatalidade que defende, o que não é surpreendente, tendo em conta que toda a sua concepção de liberdade foi elaborada com o objetivo de compatibilizar esta com a predeterminação. O destino estoico é apresentado de forma tão abreviada que não é possível ver a parcial aprovação e integração da noção na concepção cristã feita na passagem já referida da *Teodiceia*. Pode-se considerar que o destino estoico corresponde, para Leibniz, à face negativa do destino cristão, na medida em que ensina a paciência e o abandono das preocupações e dos esforços inúteis. A concepção que é, por ele, verdadeiramente condenada é aquela que denomina turca e que corresponde, grosso modo, a uma falácia por ele muito criticada, a falácia da razão preguiçosa. Aliás, logo a seguir à passagem referida da *Teodiceia*, Leibniz lastima-se de tal concepção ser muito generalizada entre os próprios cristãos, não tanto quando os perigos são evidentes ou as esperanças manifestas, mas quando os mesmos são duvidosos e distantes: aí já respondem, frequentemente, que os nossos dias estão contados e que não serve de nada lutar contra o que Deus nos destina.<sup>181</sup> Da mesma forma, o senso comum (*le vulgaire*) negligencia os votos e as orações, os méritos e as boas ações, visto nada alterarem em relação ao que está destinado.<sup>182</sup>

Leibniz pretende superar o sofisma preguiçoso, considerando que nele se imaginam os efeitos desligados das causas, não compreendendo que se Deus previu os efeitos, também previu as causas, e

<sup>177</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 91, p. 788, G, VII, 412.

<sup>178</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3º escrito, § 8, p. 744, G, VII, 365. Transcrito em II. 4.

<sup>179</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, Préface, pp. 6-7, G, VI, 30-1.

<sup>180</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Recueil...*, 5º escrito, § 13, p. 767, G, VII, 391. AP.

<sup>181</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, Préface, p. 7, G, VI, 31.

<sup>182</sup> Leibniz, *op. cit.*, 1ª parte, § 54, p. 114, G, VI, 132.

que se previu que uma criança morreria de fome, também previu que isso ocorreria porque o pai julgou que não valia a pena ir trabalhar.<sup>183</sup> A este propósito, pode-se entrever um dos aspetos menos explicitados e mais problemáticos, relacionado normalmente com a aparência de indiferença, da sua conceção de liberdade no que se refere ao ser humano: a ignorância. “Todo o futuro está determinado, sem dúvida; mas como não sabemos como ele o está, nem o que está previsto ou resolvido, devemos fazer o nosso dever, segundo a razão que Deus nos deu e seguindo as regras que nos prescreveu; e, depois disso, devemos ter o espírito em repouso e deixar ao próprio Deus cuidar do sucesso”.<sup>184</sup> A entrega confiante a Deus constitui, assim, a natureza do *fatum christianum*.

Intimamente ligada com a questão da fatalidade, está a questão da predestinação e da predeterminação. Estranhamente, há menos reservas, em Leibniz, quanto à predeterminação do que quanto à predestinação, mas isso acontece porque este último tema surge mais associado às questões da graça, do pecado, da salvação e da danação, que excedem, em geral, o âmbito da polémica entre Leibniz e Clarke. Como já se viu, com uma argumentação muito semelhante à de Clarke e contrária a outros autores da época, Leibniz considera que a presciência não determina em nada os acontecimentos, mas acrescenta à argumentação de Clarke (que se escuda na impossibilidade de saber como Deus prevê) que só prevê porque os acontecimentos estão determinados. O próprio Leibniz antecipa o que um adversário da liberdade poderia dizer e que Clarke procurou evitar: “Concordo que a presciência, em si mesma, não torna de todo a verdade mais determinada, mas é a causa da presciência que o faz. Pois, é bem preciso que a presciência de Deus tenha o seu fundamento na natureza das coisas e esse fundamento, tornando a verdade predeterminada, impedi-la-á de ser contingente e livre.”<sup>185</sup> Daí, aliás, que inúmeros filósofos e teólogos tenham tentado, pelo menos, limitar esta predeterminação.

Leibniz reconhece o problema: “Se a presciência de Deus nada tem em comum com a dependência ou independência das nossas ações livres, o mesmo não acontece com a preordenação de Deus, com os seus decretos e com a sequência de causas que creio sempre contribuir para a determinação da vontade.” Mas confirma a predeterminação, defendendo-se, apenas, com o habitual argumento modal: “Sou da opinião que a vontade está sempre mais inclinada para o partido que toma, mas que nunca está na necessidade de o tomar. É certo que tomará esse partido, mas não é necessário que o tome.”<sup>186</sup> Compara, aliás, esta predeterminação com a suposta nos astros (a que chama, seguindo Bayle, *fatum Astrologicum*<sup>187</sup>), salientando que, ao contrário das previsões astrológicas que tanto falham, estas são infalíveis e que, longe de considerar apenas uma eventual parte das inclinações (a dos astros), aqui está em causa o resultado de todas as inclinações. Esta conceção de um resultado de multiplíssimas inclinações estava já presente no prefácio da *Teodiceia*: “Todas essas razões de determinação que parecem diferentes concorrem enfim como linhas para um mesmo centro: pois há uma verdade no evento futuro que é predeterminada pelas causas e Deus pré-estabelece-a ao estabelecer as causas.”<sup>188</sup>

A forma como esta predeterminação se efetiva é a da disposição, muito embora seja curioso que aqui não parece haver uma clara diferenciação entre espíritos, almas e quaisquer outras coisas, ao contrário do que se poderia supor pelo teor do termo: “Uma causa não poderia agir, sem ter uma disposição para a ação; e é esta disposição que contém uma predeterminação, seja o agente que a receba de fora ou que a tenha em virtude da sua própria constituição anterior.”<sup>189</sup> Independentemente da extensão a que se aplique a frase, o termo preferido por Leibniz para designar esta disposição nos

<sup>183</sup> Leibniz, *op. cit.*, 1ª parte, § 55, p. 115, G, VI, 132-3. AP.

<sup>184</sup> Leibniz, *op. cit.*, 1ª parte, § 58, p. 117, G, VI, 134. AP.

<sup>185</sup> Leibniz, *op. cit.*, 1ª parte, § 38, p. 106, G, VI, 124. AP.

<sup>186</sup> Leibniz, *op. cit.*, 1ª parte, § 43, p. 109, G, VI, 126. AP.

<sup>187</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3ª parte, § 300, p. 281, G, VI, 296. Esta referência respeita ao termo. A frase em que está inserida refere-se a Leibniz, *op. cit.*, 1ª parte, § 43, p. 109, G, VI, 126-7.

<sup>188</sup> Leibniz, *op. cit.*, Préface, p. 6, G, VI, 30. AP.

<sup>189</sup> Leibniz, *op. cit.*, 1ª parte, § 46, p. 111, G, VI, 128. AP.

espíritos é o de inclinação. A própria vontade é uma inclinação, para o melhor no caso de Deus, para o que aparenta ser melhor no caso dos espíritos criados. A noção de que a predeterminação seja imposta à vontade é rejeitada por Leibniz, visto que a própria vontade é suposta nessa determinação: A “previsão e predeterminação [das ações] não são de todo absolutas, mas supõem a vontade: se é seguro que serão feitas, não é menos seguro que se quererá fazê-las. Essas ações voluntárias e suas consequências não acontecerão seja o que for que façamos ou seja que as queiramos ou não, mas porque as faremos e porque quereremos fazer aquilo que aí conduz. E isso está contido na previsão e na predeterminação, fazendo mesmo a sua razão. E a necessidade de tais eventos é chamada condicional ou hipotética, ou melhor, necessidade de consequência, porque supõe a vontade e os outros *requisitos*”.<sup>190</sup>

Sabe-se que estes requisitos se relacionam com a multiplicidade de ínfimas inclinações resultantes de uma infinidade de percepções, a maioria das quais inconsciente, mas isso será tratado depois. É importante, porém, salientar que, muito embora, como se verá, o sistema leibniziano possa escapar às acusações de necessitarismo e fatalismo, sobretudo por causa da comparação com Spinoza e Hobbes, dificilmente escaparia a qualquer definição contemporânea de determinismo: “Pode, inclusivamente, dizer-se que, em consequência dessas pequenas percepções, o presente está grávido do futuro e carregado do passado, que tudo é conspirante (...) e que na menor das substâncias, olhos tão penetrantes como os de Deus poderiam ler toda a sequência das coisas do universo.”<sup>191</sup> Tendo em conta que a presciência resulta da predeterminação, este, como tantos outros trechos, mostra a rígida determinação que, a partir de qualquer coisa, permitiria calcular toda a sequência de coisas no universo – o que poderia levar a questionar o sistema de castigos e prêmios morais, judiciais ou soteriológicos, que Leibniz defende que não é posto em causa pela sua concepção.

Além disso, boa parte das acusações já referidas de fatalidade dirigidas, por Clarke, a Leibniz diziam respeito não tanto ao criado, mas ao próprio Deus. Curiosamente, tanto Clarke<sup>192</sup> como Leibniz preservam a liberdade divina através da separação entre entendimento e vontade. Mas se esta concepção é inerente a toda a teoria de Clarke sobre a liberdade (como se verá), o mesmo não é evidente em Leibniz que chega a criticar tal separação artificial no caso da alma,<sup>193</sup> ou do próprio Deus.<sup>194</sup> Aliás, não é só a liberdade que é preservada com essa separação, mas também a isenção de responsabilidade divina no pecado, contido no entendimento divino, mas rejeitado pela vontade, ao menos pela vontade antecedente que quer o bem, sendo apenas permitido pela vontade consequente que divisa o melhor.<sup>195</sup>

<sup>190</sup> Leibniz, *op. cit.*, Abregé de la controverse reduite a des arguments en forme, III, p. 363, G, VI, 380. AP.

<sup>191</sup> G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, tr. port. Adelino Cardoso, *Novos Ensaios sobre o Entendimento humano*, Lisboa, Colibri, 1983, p. 30; cf. Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo I, *Nouveaux essais...*, Préface, p. 20, G, V, 48. AP. Cf. também Leibniz, *op.cit.*, *La Monadologie*, § 61, pp. 717, G, VI, 617 - só que neste se refere aos corpos e não às substâncias.

<sup>192</sup> Samuel Clarke, *Remarks upon a Book...*, London, James Knapton, 1717, p.35.

<sup>193</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, Remarques..., § 16, p. 398, G, VI, 416.

<sup>194</sup> Leibniz, *op. cit.*, 2ª parte, § 193, p. 216, G, VI, 128. AP.

<sup>195</sup> Leibniz, *op. cit.*, 1ª parte, §§ 22-23, pp. 97-98, G, VI, 115-6. A concepção é afirmada imensas vezes na *Teodiceia*, e. g., Préface, p. 24, G, VI, 47; 1ª parte, § 25, p. 99, G, VI, 117; § 80, p. 128, G, VI, 145-6; § 84, pp. 130-131, G, VI, 147-8; 2ª parte, §§ 114-116, pp. 150-151, G, VI, 166-7; § 119, p. 154, G, VI, 170 (onde admite ainda uma vontade média); §209, p. 226, G, VI, 242; § 222, p. 235, G, VI, 250-1; § 237, p. 242, G, VI, 258; 3ª parte, § 282, p. 270, G, VI, 284-5.

### III. A indiferença de equilíbrio

Regressando ao tema inicial, Clarke, após ter aprovado, de facto, como se viu, o princípio da razão suficiente, considera, porém, que essa razão suficiente pode ser, muitas vezes, a mera vontade de Deus. A justificação desta tese é que dará origem àquele que muitos consideram o tema central da polémica, o problema do carácter absoluto ou relativo do espaço, visto até aí a discussão sobre o espaço se ter centrado na diatribe do termo *sensorium*. A conceção do espaço absoluto está claramente implícita neste passo: “Não pode haver outra razão que não a mera vontade de Deus, por exemplo, para que este sistema particular de matéria deva ser criado num lugar particular e aquele noutra lugar particular, quando (sendo todos os lugares indiferentes a toda a matéria) seria exatamente a mesma coisa ao contrário, supondo que os dois sistemas (ou partículas) de matéria fossem iguais.”<sup>1</sup> Se ele só pudesse agir através de uma causa predeterminada, como a balança, retirar-se-ia todo o poder de escolha a Deus e reduzir-se-ia o mesmo à fatalidade.

Ora, Leibniz considerou que esta aceitação do princípio da razão suficiente era meramente retórica,<sup>2</sup> o que já se viu que não é verdadeiro, mas que Leibniz será cada vez mais levado a pensar. Ao considerar que a razão suficiente poderia ser uma vontade sem qualquer razão, arbitrária, está-se a sustentar o contrário do princípio, ou seja, que Deus quer qualquer coisa sem que haja uma razão suficiente da sua vontade. Isso é cair na indiferença vaga como se, quer Deus, quer as criaturas, pudessem agir sem razão. Ao contrário de o sujeitar à fatalidade da necessidade bruta, sustenta-se o poder de escolha de Deus quando se funda esse poder na razão da escolha conforme à sua sabedoria ou fatalidade da sua providência.<sup>3</sup> Longe do argumento de Clarke provar que a razão suficiente poderia ser uma vontade sem qualquer razão, serve, segundo Leibniz, para provar a falsidade da premissa implícita, ou seja, o espaço e o tempo absolutos, visto qualquer ponto ou instante dessas noções quiméricas ser idêntico a qualquer outro e, como tal, por serem indiferentes, não forneceriam qualquer razão para uma ação em vez de outra.<sup>4</sup>

É verdade que foi esta questão que desencadeou o aprofundamento do debate sobre a natureza do espaço, mas ela está longe de se cingir a essa questão e, segundo Clarke, a questão de se o espaço é ou não real (propondo Leibniz que seja a mera ordem dos corpos) é até irrelevante para ela, colocando-se da mesma forma mesmo que o espaço seja relativo.<sup>5</sup> Clarke procura distinguir a sua bem mais subtil discordância da aplicação do princípio da razão suficiente à vontade, da discordância muitíssimo mais extrema em relação ao princípio dos indiscerníveis que não é, por ele, considerado um corolário do anterior, defendendo que, muito embora isso seja irrelevante para a questão da liberdade, o argumento prova que diferentes espaços, mesmo que pareçam exatamente iguais, são realmente distintos. A uniformidade do espaço serviria para provar, de facto, que Deus não poderia ter tido qualquer razão externa para criar as coisas antes num lugar que noutra, e onde existir qualquer diferença na natureza das coisas, a consideração dessa diferença determina sempre um agente inteligente, mas supor que um agente inteligente não teria motivo caso não fosse determinado por coisas extrínsecas ou razões externas, é reduzi-lo a uma condição mecânica, na qual, como se viu anteriormente, não age mas antes se padece (*being acted upon*).<sup>6</sup> A própria vontade pode ser uma razão suficiente para agir num qualquer lugar, visto poder existir uma boa razão para agir indiferentemente ao lugar, em algum lugar<sup>7</sup> – e considerar isto impossível é reduzir um agente livre a um agente necessário, o que, para Clarke, como já se viu, não é agente nenhum.

<sup>1</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 2ª réplica, § 1, p. 11, G, VII, 359. AP.

<sup>2</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 3º escrito, § 7, p. 744, G, VII, 364. AP.

<sup>3</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3º escrito, §§ 7-8, p. 744, G, VII, 364-5. AP.

<sup>4</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3º escrito, §§ 5-6, pp. 743-744, G, VII, 364. Já transcrito o § 5 em II. 3. Algumas passagens de Leibniz que se seguem não serão aqui transcritas, pois serão tratadas com um detalhe um pouco maior na próxima parte.

<sup>5</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 3ª réplica, § 2, p. 18, G, VII, 367.

<sup>6</sup> A expressão é utilizada várias vezes, mas a anterior referência era esta: Samuel Clarke, *op. cit.*, IX, p. 127. AP.

<sup>7</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 3ª réplica, §§ 5-7, pp. 19-20, G, VII, 369. A mesma tese é afirmada, abreviadamente, na 3ª réplica, § 16, p. 21, G, VII, 370-1.

Boa parte da réplica de Leibniz é uma simples reafirmação das teses já avançadas: nas coisas absolutamente indiferentes, não há escolha e, por consequência, nem eleição, nem vontade, pois a escolha deve ter qualquer razão ou princípio;<sup>8</sup> uma simples vontade sem qualquer motivo é uma ficção, contraditória e incompatível com a definição de vontade;<sup>9</sup> a ordenação de três corpos idênticos, em tudo semelhantes, seja em que ordem for, é indiferente e, como tal, nunca ocorrerá, visto que aquele que nada faz sem sabedoria nem sequer os produziria,<sup>10</sup> até porque não há vários indivíduos indiscerníveis;<sup>11</sup> se duas coisas incompatíveis forem igualmente boas, Deus não produzirá nenhuma.<sup>12</sup> Com tais sugestões, não é de admirar que Clarke regressasse ao exemplo da balança. Mas, antes disso, Leibniz riposta ao argumento clarkiano da determinação externa de Deus (ou da vontade em geral), declarando que “Deus nunca é determinado pelas coisas externas, mas sempre pelo que existe nele, quer dizer, pelos seus conhecimentos, antes que haja alguma coisa fora dele.”<sup>13</sup> Também na questão da uniformidade do espaço, não haveria qualquer razão externa, mas apenas uma interna, até porque a externa se teria que fundar na interna, visto o discernimento ser interno e a escolha de Deus implicar discernimento.<sup>14</sup> Após a insistência de Clarke no argumento de que Deus não teria um princípio de ação se fosse determinado externamente, Leibniz ainda responderá que as próprias ideias das coisas externas pré-existem nele e, assim, ele é determinado pela sua sabedoria com suas razões internas.<sup>15</sup> Pior ainda, uma vontade sem razão seria uma vontade à sorte, idêntica ao acaso dos epicuristas.

### 1. A concepção clarkiana dos motivos e do princípio ativo como princípio físico de agir

Embora Leibniz nunca tenha utilizado, até aqui, na polémica, a balança de Arquimedes como um exemplo de escolha da vontade, tendo em conta a passagem antes referida da *Teodiceia*, Clarke aproveita o exemplo para distinguir a sua concepção da que ele defende que é a concepção de vontade de Leibniz. Considera ele (com razão) que Leibniz considera que os motivos têm a mesma (ou análoga) relação com a vontade que os pesos têm com uma balança. Ora, isto faz com que se concebam os agentes inteligentes como passivos. Desta forma, tal como a balança (ou o chamado burro de Buridan), se os pesos/motivos são iguais, nada a pode mover. Mas, ao contrário, Clarke defende que os seres inteligentes têm poderes ativos e movem-se a si próprios, podendo ter motivos mais fortes ou mais fracos, ou sendo as coisas completamente indiferentes, caso em que podem ter razões para agir, muito embora seja indiferente porque forma.<sup>16</sup> Parece já evidente que há aqui um pequeno problema terminológico a dilucidar porque se distingue, implicitamente, nesta passagem, entre motivos e razões.

Na passagem relativa ao mesmo assunto da quinta réplica, para lá da mesma distinção entre uma balança estritamente passiva e uma mente em parte passiva e em parte ativa e só por isso livre, ocorre a identificação, já antes referida, da necessidade física como necessidade absoluta. Mas o que mais importa para o assunto atual é a forma como entende os motivos, como “a impressão feita na mente pelo motivo, na qual a mente é puramente passiva. O motivo ou coisa considerada como em vista, é alguma coisa extrínseca à mente. A impressão feita na mente por esse motivo é a qualidade percetiva na qual a mente está passiva.”<sup>17</sup> Aqui, torna-se perfeitamente evidente que Clarke considera que os motivos são apenas as coisas desejadas ou temidas, o objeto da intencionalidade da ação, e não podem ser quaisquer razões internas. Utilizando um exemplo defeituoso, pois também seria

<sup>8</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 1, p. 750, G, VII, 371.

<sup>9</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 2, p. 750, G, VII, 371-2.

<sup>10</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 3, p. 750, G, VII, 372.

<sup>11</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 4, pp. 750-751, G, VII, 372.

<sup>12</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 19, p. 753, G, VII, 374.

<sup>13</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 20, p. 753, G, VII, 374. AP.

<sup>14</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 18, p. 752-753, G, VII, 374.

<sup>15</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 72, p. 784, G, VII, 408. AP.

<sup>16</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, §§ 1-2, p. 29, G, VII, 381. AP.

<sup>17</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 1-20, p. 66, G, VII, 421. AP.

externo, visto ter como fonte a situação do corpo, é como se se considerassem como motivos apenas dois bolos à frente do sujeito e não a fome que o sujeito sentia. Ou, para dar um exemplo mais “mental”, é como se dois pobres com um ar esfomeado fossem motivos e o mandamento de ajudar o próximo, não um motivo, mas apenas uma razão para dar a única maçã que tinha na mão a um deles, ao acaso. Percebe-se como, neste caso, se torna difícil a comunicação com um autor para quem todos os motivos são internos, mesmo os que representam algo externo. Ver-se-á, aliás, como nesta questão se nota, em Clarke, os efeitos de uma posição empirista algo ingênua.

Com um notório paralelismo com o exemplo da pedra já citado de Spinoza, mas aproveitando agora a ficção de uma consciência que não foi aproveitada no exemplo clarkiano da pedra, e com um objetivo exatamente oposto, Clarke imagina que a balança fosse dotada do poder, por ele entendido como passivo, de percepção, podendo iludir-se, julgando que se movia, ou podendo julgar-se indecisa com os pesos equilibrados. Estaria, nesse caso, na mesma situação que Leibniz atribui ao agente livre. Aliás, é o próprio Leibniz que dá um exemplo metafórico em tudo semelhante, na *Teodiceia*, o da agulha de uma bússola, tentando refutar a alegada prova cartesiana da liberdade no sentimento vivo interno: “Não podemos propriamente sentir a nossa independência e não nos apercebemos sempre das causas, muitas vezes impercetíveis, das quais a nossa resolução depende. É como se a agulha magnética tivesse prazer de se virar para norte; pois ela acreditaria voltar-se independentemente de qualquer outra causa, não se apercebendo dos movimentos insensíveis da matéria magnética.”<sup>18</sup> Clarke considera essa concepção falaciosa porque um agente livre, para lá dos motivos exteriores, em situações de indiferença total ou, como Leibniz gostava de dizer, indiferença de equilíbrio, possui ainda um princípio de se mover a si próprio e pode ter razões para, de todo, não se abster de agir.<sup>19</sup> É verdade que a linguagem de Clarke é oscilante e, depois de atacar Leibniz, extensamente, por reduzir a ação à determinação por causas extrínsecas, reduzindo os motivos a estas causas extrínsecas, ao transpor o argumento anterior para Deus e para a sua eventual criação de partículas iguais no meio do espaço absoluto vazio, acaba por declarar: “Mesmo isto, não pode ser razoavelmente dito ser uma vontade sem motivo porque, quanto às sábias razões que Deus possa ter para criar muitas partículas de matéria exatamente iguais, deve ser, conseqüentemente, um motivo para ele, ao contrário de uma balança, tomar uma de duas [ordenações] absolutamente indiferentes, quer dizer, colocá-las numa situação, quando a transposição delas [para outra ordem ou situação] poderia ser exatamente tão boa.”<sup>20</sup> Parece ser claro que aqui admite um motivo interno, ao contrário de toda a argumentação anterior, correspondente às sábias razões de Deus.

Apesar de tudo, não deixa de ser um pouco surpreendente esta argumentação, visto que, na conferência de Boyle antes citada, a sua argumentação dista, como se verá em seguida, da de Leibniz, mas não na determinação da ação humana pela necessidade hipotética ou moral, opondo-se apenas a que seja uma necessidade natural que, naturalmente, pelo já visto, ele considera absoluta.<sup>21</sup> Nessa passagem, dá diversos exemplos de completa determinação moral, sem que isso implique necessitarismo, antes pelo contrário, incluindo uma afirmação de impossibilidade moral para as criaturas superiores ao homem (gênios, anjos). Noutro texto, chega a pôr a possibilidade de a ação ser sempre conseqüente à percepção e ao juízo, muito embora sem conexão necessária ou física.<sup>22</sup> Só em versões posteriores da conferência, como se pode ver na edição de 1728, embora nada retirando da argumentação anterior, acrescenta uma série de esclarecimentos muito significativos, onde parece haver uma clara influência de Locke. Não sendo um estrito lockiano, mas sim um newtoniano, a forma como, na própria polémica, num outro assunto, se refere a Locke é sempre respeitosa e, frente a Collins, chega a utilizá-lo como argumento de autoridade.<sup>23</sup> De qualquer forma, a influência de

<sup>18</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 1ª parte, § 50, p. 113, G, VI, 130. AP.

<sup>19</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 1-20, pp. 66-67, G, VII, 422. AP.

<sup>20</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 1-20, pp. 66-67, G, VII, 422. AP.

<sup>21</sup> Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, London, James Knapton, 1705, X, pp. 206-209.

<sup>22</sup> Samuel Clarke, *Remarks upon a Book...*, London, James Knapton, 1717, pp. 9-10. AP.

<sup>23</sup> Samuel Clarke, *A letter to Mr. Dodwell*, 6ª edição, London, James and John Knapton, 1731, "A Third Defence of an

Locke era já notória, neste assunto, em alguma terminologia (por exemplo, *free agent* em vez de *free will*).<sup>24</sup> Mas, no passo em causa, critica, de modo semelhante ao lockiano,<sup>25</sup> colocar-se em questão querer ou não querer, em vez de agir ou abster-se de o fazer,<sup>26</sup> como sendo a essência da liberdade.<sup>27</sup> É sabido, porém, que a conceção lockiana se opunha claramente à liberdade de indiferença. Ora, Clarke defendeu-a na polémica com Leibniz e parece estranho estar tão ausente deste texto. Apenas esta frase parece talvez poder ser interpretada nesse sentido, muito embora o contexto seja o do poder de suspensão da ação seguindo a conceção lockiana: “Nem é este livre arbítrio (*free agency*) diminuído de todo pela impossibilidade dele escolher dois contraditórios ao mesmo tempo ou pela necessidade que um dos dois contraditórios deva sempre ser feito.”<sup>28</sup> Mas não é nada claro que esteja em causa um equilíbrio nos motivos.

Também o poder de agir e o princípio de se mover a si próprio são de inspiração lockiana. Porém, a forma de entendê-los, e de os relacionar (ou não) com o último juízo do entendimento, parece ser original. “O início da ação consequente ao último juízo do entendimento, não é determinado ou causado por este último juízo como pelo eficiente físico, mas apenas como motivo moral.”<sup>29</sup> Como esclarece numa das cartas a Bulkeley, imediatamente posterior à polémica com Leibniz, a essência da liberdade reside, tanto no homem, como em Deus (e não se percebe porque não noutros animais, visto ser idêntico), no **poder físico de agir**. Mesmo admitindo que o último juízo do entendimento é sempre moralmente necessário, como Clarke considera que é, é passivo e em nada altera o poder ativo.<sup>30</sup> Noutra carta, em que até volta a usar o exemplo da balança, tenta mostrar que se houvesse uma conexão necessária, ou seja, natural, entre o último juízo que é passivo e o princípio ativo, este último deixaria de ser ativo e passaria a ser passivo.<sup>31</sup> A sustentação da sua conceção de liberdade reside, assim, na impossibilidade de o passivo causar eficientemente o ativo, muito embora esteja presente uma necessidade moral. Esta conceção pode, aliás, ser considerada uma interpretação da conceção lockiana dos poderes passivos e ativos.<sup>32</sup> Porém, Locke considera que o entendimento é apenas sempre passivo na receção das ideias simples, mas não considera que o entendimento seja *sempre* passivo, quer na formação das ideias complexas, quer no juízo.<sup>33</sup> Além disso, Clarke estende a passividade do entendimento e do juízo, ao assentimento, à aprovação e ao próprio gosto.<sup>34</sup> Acrescenta-se, ainda, que, nesta carta, se mostra mais uma vez a confusão clarkiana entre necessidade lógica e necessidade física ou natural, quando se refere ao facto de algo moralmente contraditório, não ser uma contradição na física e, em seguida, se refere aos atributos naturais de Deus serem necessários em sentido físico.

Regressando à polémica, Clarke acusa Leibniz de se contradizer quando afirma que a vontade

---

Argument...”, p. 278. AP.

<sup>24</sup> John Locke, *An Essay concerning Humane Understanding*, 4<sup>th</sup>. ed. with large additions, London, Awnsham and John Churchill/Samuel Manship, 1700, Book II, Chap. XXI, §§ 15-16, pp. 128-129, onde Locke distingue entre o poder da vontade de preferir e o poder da liberdade de realizar ou suspender a ação, ambos atribuíveis ao agente.

<sup>25</sup> John Locke, *op. cit.*, § 25, p. 132. AP.

<sup>26</sup> John Locke, *op. cit.*, § 48, p. 141. AP.

<sup>27</sup> Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God...*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, X, p. 74. AP.

<sup>28</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, X, p. 75. AP.

<sup>29</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, X, p. 73. Vide AP da nota 37.

<sup>30</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, Other writing, IV, pp. 125-126. AP.

<sup>31</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, Other writing, IV, pp. 128. AP. Quanto ao exemplo da balança, ele tornar-se-á comum em Clarke, como se pode ver em diversas passagens de Samuel Clarke, *Remarks upon a Book...*, London, James Knapton, 1717, e. g., pp. 5-6, 12 e 14-15.

<sup>32</sup> John Locke, *op. cit.*, § 72, p. 152; em edições posteriores, § 74, cf. John Locke, *An Essay concerning human understanding*, New York, Dover pub., 1959; coord. trad. port. Eduardo Abranches de Soveral, *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, 2008, pp. 372-374.

<sup>33</sup> Existem diversas passagens que se poderiam referir, mas para referir uma que resuma o essencial, e. g., John Locke, *An Essay concerning Humane Understanding*, 4<sup>th</sup>. ed. with large additions, London, Awnsham and John Churchill/Samuel Manship, 1700, Book II, Cap. XXII, § 2, p. 154. AP.

<sup>34</sup> Samuel Clarke, *Remarks upon a Book...*, London, James Knapton, 1717, p. 9. AP.

não segue sempre o entendimento prático, admitindo que se podem encontrar razões para suspender a resolução até uma discussão ulterior,<sup>35</sup> o que, parecendo corresponder à posição já vista de Locke e, aparentemente, à do próprio Clarke, no âmbito da polémica, é difícil de compatibilizar com as restantes afirmações. Mas, ao fazer corresponder essas razões ao último juízo de entendimento prático, não está Clarke a atribuir a esse último juízo uma capacidade eficaz sobre o princípio de ação?<sup>36</sup> Na conferência examinada, Clarke admite a possibilidade de se identificar o último juízo do entendimento com o ato de volição, mas prefere a alternativa, separá-lo, sem eficiência física, do princípio ativo.<sup>37</sup> O regresso à alternativa preterida terá ocorrido, porventura, para se aproximar da linguagem de Locke. Porém, num texto pouco posterior inteiramente dedicado ao tema, volta a considerar inteiramente passiva a última percepção (ou juízo) do entendimento,<sup>38</sup> o que, aliás, parece ser fundamental na sua conceção. Em qualquer caso, a separação entre o princípio ativo e o entendimento fica sempre sujeita à crítica que Leibniz dirigiu a outro autor, por separar vontade de entendimento, fazendo a vontade julgar sobre o que lhe era dado pelo entendimento, o que requeria ter um entendimento próprio diferente daquele que julgava para entender o que lhe era apresentado.<sup>39</sup>

Acerca, ainda, da liberdade de indiferença, Clarke volta a insistir, na quarta réplica, nos seus argumentos baseados na conceção do espaço vazio e absoluto, afirmando que a conceção de Leibniz tornaria impossível a criação, pois estaria numa situação análoga à do burro dito de Buridan perante uma infinidade de fardos ou prados idênticos, nem se colocando a questão da distância visto Deus ser onnipresente. Assim aconteceria perante partículas idênticas de matéria, perante a determinação original do movimento, perante a localização num espaço ou perante a criação num tempo.<sup>40</sup> No mesmo passo, encontra-se o princípio do ataque já tratado à alegada absurdidade do princípio da identidade dos indiscerníveis.

Na quinta réplica, Clarke rebela-se, autenticamente, com a pretensão de Leibniz de saber quais as razões de Deus, insistindo na possibilidade de existirem muito boas razões de conjunto para colocar em qualquer espaço ou em qualquer direção ou sob qualquer ordenação ou em qualquer instante, quaisquer partículas.<sup>41</sup> Repare-se que Clarke nunca diz que Deus não precise de uma razão – é verdade que inicialmente apenas refere como razão a própria vontade divina, em abstrato, remetendo, posteriormente, para as razões de conjunto que Deus pode ter e que, naturalmente, nos são desconhecidas. No balanço final acerca desta questão, parece regressar à simples vontade divina, embora admita que esta questão só se coloca em relação a situações onde seria muito razoável agir (ou seja, haveria muitas razões para agir), com o objetivo de sustentar a possibilidade de diferentes caminhos possíveis igualmente razoáveis – o que reenvia para a ideia das razões de conjunto para que algo exista em vez de não existir (ou aja em vez de não agir), muito embora tanto possa existir desta forma como daquela, se ambas são indiferentes. Para defender esta possibilidade, sustenta a sua conceção da distinção entre o princípio de ação e as razões, mas, neste caso, utilizando tanto o termo motivo, como o termo razão, para os objetivos em vista.<sup>42</sup> Isso não é estranho porque as razões incluem os motivos, pensados como coisas ou objetivos extrínsecos, ao passo que podem existir razões intrínsecas, o que é especialmente evidente no caso de Deus.

## **2. A conceção clarkiana de causalidade e o problema da liberdade**

Talvez seja a altura de tentar responder a uma questão que antes ficou em suspenso: a razão

<sup>35</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 11, p. 767, G, VII, 391. AP.

<sup>36</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 1-20, pp. 68, G, VII, 423. AP.

<sup>37</sup> Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God...*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, X, p. 73. AP.

<sup>38</sup> Samuel Clarke, *Remarks upon a Book...*, London, James Knapton, 1717, p. 7. AP.

<sup>39</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, Remarques..., § 16, p. 398, G, VI, 416. AP.

<sup>40</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, §§ 3-4, p. 29, G, VII, 382. AP. Repetição dos primeiros argumentos no § 19, p. 32, G, VII, 385.

<sup>41</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 21-25, p. 68, G, VII, 423-4. AP.

<sup>42</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 124-130, pp. 86-87, G, VII, 440. AP.



da acusação clarkiana de equivocidade no uso leibniziano do princípio da razão suficiente. Alega ele que a expressão tanto pode “ser entendida como significando só necessidade, como podendo incluir, da mesma forma, vontade e escolha.”<sup>43</sup> Tendo em conta a forma como Leibniz explica a sua conceção de liberdade e de escolha pelo princípio da razão suficiente, é difícil perceber como não incluirá vontade e escolha. A razão reside na peculiar teoria da liberdade de Clarke que dissocia o princípio de ação dos motivos. Não se trata sequer da questão da determinação, visto Clarke aceitar uma determinação hipotética e moral. Trata-se de considerar que os motivos **causam** a escolha ou a ação. Naturalmente, o princípio de ação autodetermina-se pelas causas finais, considerando os motivos, mas não é determinado eficientemente por estes últimos. Para Clarke, os motivos são recebidos passivamente e, como tal, não podem causar o espírito de forma final, mas sim eficiente, caso em que o espírito é apenas passivo e, como tal, não livre. Daí que Clarke rejeite a conceção leibniziana de liberdade em que a escolha é causada finalmente pelas razões, motivos, inclinações, predisposições, etc. Naturalmente, Leibniz pode sustentar a sua conceção porque todas essas razões, motivos e inclinações são internas, mesmo quando representam algo externo. Mas não se deve ignorar a objeção de Clarke, sobretudo se se tiver em conta, como se verá, que boa parte desta determinação causal é inconsciente.

No texto já referido em que Clarke ataca um pequeno livro determinista de Anthony Collins,<sup>44</sup> uma novidade um pouco insólita resulta da estranha adaptação da noção de abstração, para devolver a acusação tantas vezes feita por Leibniz. Anteriormente, Clarke utilizou a noção de “abstrato” para designar, em primeiro lugar, noções complexas, alegadamente com uma realidade exclusivamente mental, que resultavam da consideração global de processos materiais como o magnetismo, a eletricidade, o todo corporal, o tempo do relógio, a visão do olho ou a cor e textura da rosa<sup>45</sup>; em segundo, noções ainda mais genéricas e menos associadas a processos materiais concretos como a própria noção de qualidade,<sup>46</sup> as abstrações matemáticas<sup>47</sup> ou a própria noção mental de espaço<sup>48</sup>; em terceiro, noções relativas a entidades desconhecidas e apenas supostas como condição de outra coisa (e. g., a substância material como condição da solidez)<sup>49</sup>; e, finalmente, como qualificativo das especulações metafísicas ou dos seus objetos globais<sup>50</sup>. Mas, Clarke, neste texto, considera que as razões, os motivos, os argumentos, as percepções e até as promessas divinas e as causas finais, não podem ser causas da ação por serem noções ou considerações abstratas e por não serem substâncias.<sup>51</sup> De facto, para Leibniz, a substância era a verdadeira realidade concreta, mas com todos os seus predicados que incluíam toda a série de representações, percepções, motivos, disposições que exatamente a tornavam concreta. É verdade que também em Leibniz a substância é, essencialmente, ativa, correspondente ao princípio ativo de Clarke. Como todos os motivos, percepções, juízos, etc., são considerados dados passivos do espírito por Clarke, é natural que os considere como abstratos, visto serem o contrário da realidade concreta da substância que é ativa. Além disso, poderá aqui estar ainda implícita a noção de motivo como algo extrínseco, considerado abstrato como a cor é em relação à luz realmente refletida no olho. De qualquer forma, há aqui um

<sup>43</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 124-130, p. 86, G, VII, 440. AP.

<sup>44</sup> Anthony Collins, *Philosophical inquiry concerning Human Liberty*, London, R. Robinson, 1717.

<sup>45</sup> Samuel Clarke, *A letter to Mr. Dodwell*, 6ª edição, London, James and John Knapton, 1731, pp. 94-95, 150, 152, 154, 156-157, 165, 169, 180-181, 186, 244, 263, etc.

<sup>46</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 250.

<sup>47</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, pp. 175, 186.

<sup>48</sup> Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, London, James Knapton, 1705, IV, p. 79; Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, § 46, nota 142, p. 71.

<sup>49</sup> Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God...*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, X, p.58. Como não surge na 1ª ed., é possível que este sentido seja tardio.

<sup>50</sup> Samuel Clarke, *A letter to Mr. Dodwell*, 6ª edição, London, James and John Knapton, 1731, “A Second Defence of an Argument...”, p. 147; Samuel Clarke, *A Discourse concerning...*, 10<sup>th</sup>. ed., London, H. Woodfall e outros, 1767, *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations...*, e.g., pp. 5, 13, 114, 147-148, 154, 160, 163, 189.

<sup>51</sup> Samuel Clarke, *Remarks upon a Book...*, London, James Knapton, 1717, pp. 10, 11, 16, 26 e 43; na p. 35, refere-se às promessas divinas e às causas finais. AP.

esclarecimento adicional da teoria causal de Clarke e da sua contraposição a Leibniz: a verdadeira causalidade é a eficiente, as causas finais nada verdadeiramente causam, não passando de considerações abstratas/passivas; daí que Clarke possa admitir as causas morais ou finais como determinações/necessidades morais, sem que, segundo ele, isso implique uma verdadeira determinação causal da ação. Nitidamente, esta precisão teórica e terminológica feita logo a seguir à polémica destinou-se a fazer frente aos argumentos leibnizianos adiante tratados, nomeadamente os relativos às noções de motivo e razão.

Embora as definições de correntes e posições, as etiquetas dos “ismos”, sejam sempre redutoras e tendam a reunir sob um mesmo rótulo teorias muito diferentes (por exemplo, Descartes e Leibniz sob a etiqueta racionalismo), talvez tenha alguma utilidade, para a clareza da exposição, tentar ver qual será a posição de Clarke de acordo com os rótulos atuais relativos à questão da liberdade. Talvez pudesse parecer, através da polémica, que Clarke adotava uma posição libertista semelhante àquela que Leibniz atacou, no final da *Teodiceia*, defendida por William King. E, se lermos as palavras de Leibniz a propósito de King, a semelhança salta à vista: “não é senão por essa potência que somos verdadeiramente a causa das nossas ações, a quem elas podem ser imputadas, porque, de outra forma, seríamos forçados pelos objetos externos.”<sup>52</sup> A potência referida é a potência ativa de eleger o indiferente. Ora, King considera que, para lá dessa potência ativa (por sinal, designada razão de ação<sup>53</sup>), só se pode ser determinado por motivos que considera externos, sendo, nesse caso, o espírito passivo. Leibniz acusa de incoerência King por todos os animais serem ativos (no caso de Leibniz, até todas as substâncias), mas King reservar para Deus e os seres racionais a liberdade, quando faz depender toda a liberdade apenas dessa atividade.<sup>54</sup> Resta saber se o próprio Leibniz não poderia ser acusado de análoga incoerência. De qualquer forma, toda esta caracterização, como já se viu, poderia ser feita ao pensamento de Clarke.

Porém, quando se analisa o próprio texto de King, percebe-se que o seu libertismo é incompatível com as teses de Clarke e a sua proximidade ao menos à linguagem de Locke, sobretudo se tivermos como referência a conferência de Boyle e outros textos. Isso ainda é mais notório através das notas do tradutor inglês Edmund Law, embora este estivesse mais interessado em atacar Locke, Leibniz, Collins e Hobbes. Segundo King, essa potência não pode ter em consideração sequer as representações do entendimento, caso em que se tornaria imediatamente passiva. O próprio Deus, no ato de criação, não poderia ser determinado pelas suas ideias ou pela sua representação do que seria melhor porque, nesse caso, seria passivo e a sua ação tornada necessária, visto ser impossível alguém agir contrariamente ao que julga melhor e essa representação, tendo em conta que se referia a algo que poderia vir a existir fora dele, ser considerada externa. O que isto significa é que a natureza de Deus, pelo seu ato de criação, ao escolher o que existe, é que torna boas as coisas, tendo que estas ser à partida completamente indiferentes,<sup>55</sup> quer isoladamente, quer em conjuntos, quer no todo. Como já foi referido, Clarke reconhece a existência de uma necessidade moral, de conveniência (*fitness*), na ação, criadora ou não, de Deus, que é explicitamente rejeitada, por King, no exercício da potência ativa<sup>56</sup> e na criação divina.<sup>57</sup> Já se viu que o próprio Newton considera que a vontade de Deus toma como referência as suas ideias. Tendo em conta que, em ambos os autores, Deus serve de modelo para o homem, apesar das limitações deste, torna-se claro que, comparativamente a King, Clarke seria considerado um compatibilista, por muito libertista que pareça em relação a Leibniz. O próprio

<sup>52</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 19, p. 402, G, VI, 420. AP.

<sup>53</sup> William King, *De origine Mali*, Bremen, seguindo uma cópia de Londres, Philippum Godofredum Saurmannum, 1704; trad. ingl. Edmund Law, *An Essay on the Origin of Evil*, Cambridge, W. Thurlbourn Bookseller, 1731, Ch. V, Sec. I, Subs. IV, § IX, p. 190. Trata-se, porém, como se verá de uma razão ainda mais indeterminada que em Clarke, sobretudo porque King, ao menos no caso de Deus, considera que, sabendo que se determina a si próprio, não devemos nos preocupar a tentar saber como: *ibidem*, Ch. V, Sec. I, Subs. IV, § X, p. 190.

<sup>54</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 20, p. 403, G, VI, 421. AP.

<sup>55</sup> William King, *op. cit.*, e. g., Ch. V, Sec. I, Subs. IV, § VII, p. 188.

<sup>56</sup> William King, *op. cit.*, Ch. V, Sec. I, Subs. III, § IV, p. 174.

<sup>57</sup> William King, *op. cit.*, Ch. V, Sec. I, Subs. IV, § XVII, p. 195.

Clarke refere-se ao facto de King e outros considerarem todas as coisas, na sua natureza, indiferentes, como fracas expressões.<sup>58</sup> Como já foi referido, é verdade que, na polémica, talvez também por influência de Newton, Clarke admite a liberdade de indiferença, mas em situações excepcionais e sempre subordinadas a razões de conjunto que Deus pudesse ter. Porém, defende uma ausência de determinação causal entre os juízos do entendimento e o princípio ativo, muito embora reconheça a existência de necessidade moral. Por isso, parece encontrar-se numa posição intermédia entre King e Locke.

A muito apreciável análise de Vailati da correspondência<sup>59</sup> pressupõe sempre que a posição de Clarke é libertista devido à rejeição da determinação causal, e com certeza que o é em comparação com Leibniz, sobretudo na correspondência, mas o objetivo de Clarke é, pelo menos, análogo ao de Leibniz, o de conciliar a liberdade com a determinação moral e hipotética. Enquanto Leibniz julga consegui-lo apenas através da distinção entre os tipos de necessidade, Clarke considera necessário, adicionalmente, restringir a verdadeira causalidade à causalidade eficiente. Isso, porém, não o impede, como já foi visto, de considerar, sobretudo em Deus, tal como Leibniz, a sua inalterável determinação moral como certa e infalível.<sup>60</sup> Aliás, Clarke restringe a arbitrariedade divina, ou seja, a sua não determinação, com semelhanças com Leibniz, à existência das coisas e aos seus modos de existir, sendo inevitavelmente levado, de resto, a escolher o determinado pela lei da natureza, absolutamente inalterável como lei das próprias coisas criadas.<sup>61</sup> Além disso, há que lembrar que também em Leibniz a determinação das almas é final e não eficiente, pelo que a diferença é bem mais subtil do que parece, incidindo no facto de se admitir ou não a determinação por causas finais como uma verdadeira determinação causal. Por isso mesmo, apesar de sublinhar a sua argumentação libertista contra Spinoza e Hobbes, Harris acaba por considerar que Clarke intenta construir, tal como Leibniz, uma posição intermédia entre o voluntarismo e o necessitarismo espinosista.<sup>62</sup> Talvez pela sua maior sensibilidade teológica, Ferguson, um detalhado conhecedor da obra de Clarke, não tem dúvidas em sublinhar a determinação moral de Deus<sup>63</sup> (e, consequentemente, na medida das suas limitações, do homem).

A resposta de Clarke ao livro de Collins ainda esclarece melhor a sua posição. Collins havia tratado a questão da liberdade de indiferença através de um outro exemplo (muito embora também utilize, seguindo Cícero, o da balança) recorrente nesta época, o da escolha de ovos, dando, aliás, uma resposta à questão muito semelhante à de Leibniz.<sup>64</sup> Aliás, apesar das divergências filosóficas muito significativas, é notória alguma influência de Leibniz no lockiano Collins, ao ponto de este se referir a Leibniz como "génio universal".<sup>65</sup> Porventura, por notar isso é que Clarke liga a argumentação de Collins à de Leibniz quando este defende, nesta polémica, a impossibilidade de Deus criar duas peças de matéria iguais.<sup>66</sup> Mas o mais relevante neste comentário é o facto de Clarke centrar a sua argumentação contra Collins, implicitamente, na acusação de este cometer uma falácia

<sup>58</sup> Samuel Clarke, *Remarks upon a Book...*, London, James Knapton, 1717, p. 34.

<sup>59</sup> Ezio Vailati, *Leibniz & Clarke - A Study of their Correspondence*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1997.

<sup>60</sup> Ver pág. 28. Devido à rejeição da ligação causal, nem por um momento Vailati duvida não só do seu libertismo, como do seu libertismo radical, visto o agente se apresentar como causa única da ação. Porém, como é natural, acaba por se confrontar com a determinação moral infalível de Deus aqui referida, embora apenas numa nota, Vailati, *op. cit.*, ch. 3, nota 11, pp. 207-208, onde a sua implícita tendência leibniziana, acaba por ceder a um típico recurso newtoniano, o de remeter para futuras investigações. Pareceria melhor tentar integrar esses textos na análise.

<sup>61</sup> Samuel Clarke, *A Discourse concerning...*, 10<sup>th</sup>. ed., London, H. Woodfall e outros, 1767, *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations...*, p. 69; p. 95. AP.

<sup>62</sup> James Harris, *Of Liberty and Necessity*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 47 e segs.. Porém, considera que o voluntarismo contra o qual se insurge seria o calvinista, quando este último é apenas relativo a Deus. É verdade que, depois, acaba por associá-lo a King, mas poderia também associá-lo a Descartes. Em qualquer caso, se Clarke se opõe ao voluntarismo, este é relativo tanto a Deus, como à vontade humana.

<sup>63</sup> J. P. Ferguson, *op. cit.*, pp. 28-29. AP.

<sup>64</sup> Anthony Collins, *op. cit.*, pp. 44-49.

<sup>65</sup> Anthony Collins, *op. cit.*, p. 28.

<sup>66</sup> Samuel Clarke, *Remarks upon a Book...*, London, James Knapton, 1717, pp. 32-33.

do falso dilema, por não admitir qualquer meio-termo entre a necessidade e a absoluta indiferença.<sup>67</sup> Aliás, procurando, provavelmente, aproximar-se de Locke, mas acabando por também se aproximar de Leibniz, Clarke procura distinguir a indiferença de Poder (entendida como o poder de agir ou suspender a ação) da indiferença de inclinação, sendo clara a sua contraposição à segunda.<sup>68</sup> Naturalmente, é muito discutível que seja indiferente mesmo o poder de agir ou não agir, mas parece haver, neste como noutros textos, uma grande distância em relação à aparente defesa de uma liberdade de indiferença na polémica,<sup>69</sup> procurando Clarke antes de mais salvaguardar a independência causal eficiente do princípio ativo, mesmo que determinado moralmente por supostas causas finais, sendo, para ele, pouco relevante se os objetos são iguais ou desiguais, indiferentes ou diferentes.<sup>70</sup> O que importa é que o princípio ativo não seja causalmente (eficiente e fisicamente) determinado.

Ainda no âmbito da conceção clarkiana de ação livre, Clarke opõe-se, na polémica, à tese leibniziana da incomunicabilidade entre a alma e o corpo, nomeadamente na transmissão de nova força ao corpo,<sup>71</sup> visto destruir a harmonia universal defendida por Leibniz e declarada desde o início da polémica pela afirmação da permanência da força.<sup>72</sup> Visto Clarke considerar que a liberdade na ação depende da eficiência física do agente e que a própria ação só é concebível como começo de um novo movimento onde não havia nenhum antes, a partir de um princípio de vida,<sup>73</sup> é natural que considere que privar a alma da capacidade de dar novo movimento à matéria, realizando-se todos os movimentos corporais mecanicamente, é reduzir a ação à fatalidade e à necessidade. É, porém, importante sublinhar que Clarke se está a referir, neste passo, a todo o movimento animal espontâneo<sup>74</sup> — o que deixa por explicar a razão da ausência de liberdade nos animais. Mas esta questão é esclarecida no já referido comentário ao livro de Collins, numa curiosa e intraduzível distinção entre *freedom* e *liberty*, eventual evolução da distinção que surge na polémica entre espontaneidade e liberdade.<sup>75</sup> *Free* parece ter o sentido de estar liberto de uma coação exterior, descrito como liberdade física (*physical liberty*), ao passo que *liberty* implica a consciência do bem e do mal, evoluindo as próprias crianças de uma condição para a outra, ao contrário das bestas.<sup>76</sup> Como se verá, a conceção não está muito distante da do próprio Leibniz, com a diferença de supor a referida eficiência física entre a alma e o corpo que não existe em Leibniz. Por isso, considera Clarke, na quinta réplica, que a conceção de Leibniz põe em causa todos os argumentos fenoménicos, a partir da ação humana, para provar sequer a existência de alguma alma ou alguma coisa para lá da matéria.<sup>77</sup> Como bem salienta, nesse caso, os próprios corpos humanos funcionam como as bestas de Descartes, dispensando totalmente a alma.

### 3. O problema epicurista do acaso

Merece, ainda, alguma atenção a pequena diatribe sobre Epicuro, não relativamente às referências iniciais ao seu materialismo, na segunda vaga das cartas, mas relativamente às passagens

<sup>67</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 36. AP.

<sup>68</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 40. AP.

<sup>69</sup> A única passagem detetada, fora da polémica, que poderia contribuir para legitimar os termos da polémica é uma referência às coisas moralmente indiferentes: Samuel Clarke, *A Discourse concerning...*, 10<sup>th</sup>. ed., London, H. Woodfall e outros, 1767, *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations...*, p. 35. AP. Tal como tais coisas indiferentes podem sustentar leis humanas arbitrárias, poder-se-ia pensar uma análoga arbitrariedade divina no moralmente indiferente. Mas esta interpretação é notoriamente forçada.

<sup>70</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 23. AP.

<sup>71</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Recueil...*, 4º escrito, § 32, p. 754, G, VII, 375. AP. Ver também 5º escrito, § 94, p. 789, G, VII, 413. AP.

<sup>72</sup> Leibniz, *op. cit.*, 1º escrito, § 4, p. 733, G, VII, 352. AP.

<sup>73</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 93-95, p. 76, G, VII, 433. AP.

<sup>74</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, § 32, p. 33, G, VII, 386. AP.

<sup>75</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 1-20, p. 66, G, VII, 421. AP.

<sup>76</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, pp 27-28. AP.

<sup>77</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, § 92, p. 76, G, VII, 432. AP.

que colocam o problema contrário ao da fatalidade, o problema do acaso. Tendo Leibniz feito corresponder a vontade sem razão ao acaso epicurista,<sup>78</sup> muito embora na terceira réplica, muito brevemente, já Clarke avançasse a possibilidade das tais razões aqui chamadas de conjunto,<sup>79</sup> Clarke riposta que o acaso não é uma escolha da vontade, mas a cega fatalidade da necessidade.<sup>80</sup> Já tendo a este propósito rejeitado que os motivos sejam externos porque, mesmo quando se refiram a coisas exteriores, não deixam de ser internos (o que não corresponde, como aqui se viu, ao significado de motivo em Clarke), rejeita a afirmação de Clarke, visto que o acaso foi introduzido por Epicuro para evitar a necessidade, e insiste em que uma vontade sem motivo seria exatamente um cego acaso e não uma cega fatalidade.<sup>81</sup> As duas referências seguintes de Leibniz a Epicuro têm também relação com o indeterminismo, a questão da declinação dos átomos<sup>82</sup> e a rejeição do princípio de contradição,<sup>83</sup> embora surjam no contexto de rejeição da atração e de contestação às objeções à aplicação do princípio da razão suficiente.

Relativamente à segunda referência, Leibniz considera que Epicuro acabou por negar o princípio da não contradição porque se fosse verdadeiro ontem, o que aconteceu hoje, seria necessário ontem o que acontecesse hoje. Como tão-pouco poderia ser falso, Epicuro teria negado que fosse quer verdadeiro, quer falso<sup>84</sup> (o que, de facto, nega mais aquilo a que hoje se chama de princípio do terceiro excluído). Já quanto à primeira referência, Leibniz parece ter uma certa predileção por ela, como exemplo de absurdo, de ofensa ao princípio da razão suficiente e como defesa de que algo possa vir do nada. É interessante, porém, que reconheça uma causa final a Epicuro, refutando-o pela falta de eficiência natural.<sup>85</sup> Essa causa final era, porém, do próprio Epicuro e não dos átomos que, apesar de serem imaginados com vontade (não deixa de ser curiosa a linguagem, tendo em conta as mónadas), se desviariam da linha reta sem qualquer motivo.<sup>86</sup> Leibniz considera mesmo como sendo um sinal da imperfeição de uma filosofia a necessidade de um filósofo defender qualquer coisa para a qual não tem razão.<sup>87</sup> De qualquer forma, uma tal absurdo acaso, ainda por cima, poria em causa toda a possibilidade de previsão, tanto a divina, como a nossa,<sup>88</sup> e, assim, poria em causa o próprio conhecimento dos factos.

Clarke responde, negando que se possa comparar um acaso sem vontade e sem inteligência com a escolha entre várias maneiras de agir igualmente boas,<sup>89</sup> pois aí já existem razões para que se aja em vez de não agir, muito embora possa ser indiferente qual a alternativa. Quanto às referências seguintes, responde apenas através de um juízo de valor irónico em relação à comparação entre uma matéria de facto como a gravitação e uma ficção como a declinação dos átomos.<sup>90</sup> Clarke ainda identificará esta argumentação de Leibniz à de Collins, na primeira de duas referências diretas a esta polémica no comentário ao livro do último, apenas havendo a novidade de interpretar o acaso como resultante da ignorância das causas.<sup>91</sup>

<sup>78</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 18, p. 753, G, VII, 374. AP.

<sup>79</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 3ª réplica, § 5, p. 19, G, VII, 369. AP.

<sup>80</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, § 18, p. 32, G, VII, 385. AP.

<sup>81</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 70, p. 784, G, VII, 407-8. AP.

<sup>82</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 128, p. 796, G, VII, 420.

<sup>83</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 130, p. 797, G, VII, 420.

<sup>84</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 2ª parte, § 169, pp. 196-197, G, VI, 211. AP.

<sup>85</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3ª parte, §§ 303-304, p. 282, G, VI, 297. AP.

<sup>86</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3ª parte, §§ 320-321, pp. 291-292, G, VI, 306-7. AP.

<sup>87</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3ª parte, § 340, p. 301, G, VI, 316, AP; seria de questionar se não se encontram muitas teses na filosofia de Leibniz sem apresentação de uma razão ou apresentando uma mera razão de conveniência como a de Epicuro, teses como a do vínculo substancial, cuja explicação parece ser remetida para os mistérios divinos. Cf., e. g., Yvon Belaval, *Leibniz, Initiation à sa Philosophie*, 1961, 5ª ed., Paris, Libr. Phil. J. Vrin, 1984, p. 250.

<sup>88</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3ª parte, § 362, p. 314.

<sup>89</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 66-70, p. 74, G, VII, 430. AP.

<sup>90</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 124-130, p. 86, G, VII, 440, AP; as razões para o tom usado excedem este ponto.

<sup>91</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 31. AP.

#### 4. O princípio do melhor em Leibniz e a rejeição da liberdade de indiferença

A resposta leibniziana à aplicação do exemplo da balança à questão da liberdade, não podia ser mais clara: As razões no espírito dos sábios, e os motivos no espírito de seja quem for, fazem o que os pesos fazem numa balança.<sup>92</sup> “Mas o bem, tanto verdadeiro como aparente, numa palavra, o motivo, inclina sem necessidade, quer dizer, sem impor uma necessidade absoluta.”<sup>93</sup> Todos os motivos são bens desejados, podendo apenas ser aparentes, de acordo com a limitação do entendimento. Assim, todo o motivo se regula pelo princípio do melhor que regula a ação divina e toda a ação consciente, aplicando à escolha o princípio da razão suficiente. Só que enquanto Deus escolhe mesmo o melhor, os espíritos criados escolhem o que aparenta ser melhor.<sup>94</sup> Desta escolha do melhor, não se pode inferir uma necessidade metafísica, mas apenas uma necessidade moral. Como se viu, nada existe aqui com que Clarke não concorde, incluindo a afirmação de que há uma total certeza e infalibilidade, pelo menos no que diz respeito à escolha e presciência divina em relação às coisas contingentes. Leibniz qualifica essa necessidade moral como feliz<sup>95</sup> visto corresponder à maior liberdade, devida à aplicação infalível do princípio do melhor; do mesmo modo que o homem mais livre é o que se aproxima mais desta infalibilidade na busca do melhor.

É sabido como, a este propósito, autores anteriores tinham lançado dúvidas sobre este princípio. Locke, por exemplo, tinha introduzido a noção de inquietação, na sequência de uma reflexão cujos exemplos faziam lembrar Spinoza na carta já referida, assim como na própria *Ética*<sup>96</sup>, inclusive citando o mesmo verso das *Metamorfoses* de Ovídio, para explicar, em parte, por que razão a maior consciência do maior bem ou do maior mal não parece ser capaz de fazer agir a maior parte dos homens na maior parte das situações para o maior bem ou para longe do seu maior vício.<sup>97</sup> Ora, Leibniz não considera que a inquietação impeça a aplicação do princípio do maior bem. Naqueles casos em que Locke considerava que existia consciência da virtude ou da gravidade do vício em que se tinha caído, Leibniz, dando aqui mais atenção à experiência que o próprio Locke, chama a atenção para o facto de que “nas matérias e nas ocasiões em que os sentidos quase não agem”, em que se raciocina só com palavras, sem ideias expressas ou com ideias muito ténues, sem quase ter o objeto no espírito, os pensamentos são surdos ou abstratos, vazios de percepção ou de sentimento, e, como tal, um tal conhecimento, sem algo mais vivo, não tem qualquer poder para afetar os homens. “Se preferimos o pior, é porque sentimos o bem que ele encerra, sem sentir o mal que nele existe, nem o bem que está no partido contrário.” Recita-se o que se ouviu, lembra-se o que se pensou, pensa-se nos preceitos morais e nas regras da prudência, mas a alma não lhes é sensível porque a virtude não é visível. “Não é de espantar que, no combate entre a carne e o espírito, o espírito sucumba tantas vezes, porque ele não utiliza convenientemente os seus recursos.”<sup>98</sup> Concluindo, todos os homens, todas as almas buscam o que percebem, concretamente, como melhor, mesmo quando é, de facto, pior ou mesmo o pior.

Isso não significa que Leibniz tenha desprezado a noção de inquietação. Pelo contrário, vai integrá-la na sua teoria das impressões insensíveis, absolutamente decisiva para explicar a aparente indiferença de muitas das nossas decisões. Na polémica, tal teoria não é explicitada, mas está claramente implícita. Regressando ao exemplo da balança, Leibniz declara: “Os motivos não agem sobre o espírito como os pesos sobre a balança; Mas é antes o espírito que age em virtude dos motivos que são as suas disposições para agir. Assim, querer (...) que o espírito prefira, por vezes,

<sup>92</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 3, p. 765, G, VII, 389. AP.

<sup>93</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 8, p. 766, G, VII, 390. AP.

<sup>94</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 7, p. 766, G, VII, 390. AP.

<sup>95</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 10, pp. 766-767, G, VII, 390-1. AP.

<sup>96</sup> Spinoza, trad. fr. Charles Appuhn, *Éthique*, Paris, Garnier Flammarion, 1965, 3ª parte, Prop. II, Escólio, p. 139.

<sup>97</sup> John Locke, *op. cit.*, Book II, Ch. XXI, § 35, pp. 135-136.

<sup>98</sup> G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, tr. port. Adelino Cardoso, *Novos Ensaios sobre o Entendimento humano*, Lisboa, Colibri, 1983, p. 126; cf. Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *op. cit.*, Tomo I, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XXI, § 35, pp. 148-149, G, V, 171-2. AP.

motivos fracos aos mais fortes e mesmo o indiferente aos motivos, é separar o espírito dos motivos como se estivessem fora dele, como os pesos são distintos da balança e como se houvesse, dentro do espírito, outras disposições para agir para além dos motivos, em virtude das quais o espírito rejeitaria os motivos. Pelo contrário, na verdade, os motivos compreendem todas as disposições que o espírito humano pode ter para agir voluntariamente, pois não compreendem somente razões, mas ainda as inclinações que vêm das paixões ou de outras impressões precedentes. Assim, se o espírito preferisse a inclinação fraca à forte, agiria contra si mesmo e de outro modo que [aquele segundo a qual] está disposto a agir.”<sup>99</sup> Por amor à verdade, é de salientar que Clarke não tinha dito que se prefira motivos fracos aos fortes, ou o indiferente aos motivos, mas sim que há ações motivadas por motivos fortes, fracos ou até casos que são indiferentes. Mas, de facto, Leibniz identificou o problema da conceção de Clarke que considera, em geral, os motivos como se estivessem fora do espírito. Só por isso é que consegue sustentar que se pode ter boas razões apesar de não ter motivos: “Dizer que o espírito pode ter boas razões para agir quando não há quaisquer motivos e quando as coisas são absolutamente indiferentes, é uma contradição manifesta – porque se há boas razões para a opção que tomamos, as coisas não lhe são de todo indiferentes.”<sup>100</sup> De facto, ao menos durante a polémica, Clarke parece sempre supor dentro do espírito disposições ou razões que não concebe como motivos e que não contabiliza para a escolha final, muito embora acabe por referi-las. Não repara que, mesmo que alguém se decidisse, após tudo ter sido considerado, fazer exatamente o contrário do que lhe agradava e do que achava que devia, apenas para se mostrar livre, um tal capricho também seria uma razão que entraria na ponderação da balança e a sua escolha não deixaria de ser determinada pela percepção.<sup>101</sup>

Ora, na primeira passagem citada no parágrafo anterior, Leibniz contabiliza entre os motivos, as razões, as paixões e as impressões precedentes. Nunca refere impressões insensíveis, mas sabe-se que elas são decisivas. Na única menção ao burro de Buridan, aliás, conjunta com mais uma menção à balança, nos *Novos Ensaio*s, Leibniz lamenta-se: “Vejo que há alguns entre aqueles que falam da liberdade que, não dando atenção a essas impressões insensíveis, capazes de inclinar a balança, imaginam uma indiferença total nas ações morais, como a do burro de Buridan, dividido entre dois prados.”<sup>102</sup> Não só as “ações não deliberadas resultam de um concurso de pequenas percepções”, como têm, igualmente, grande influência nas deliberações e acabam por formar as disposições notáveis. Ora, Leibniz agregará estas impressões à noção lockiana de inquietação para conceber as “pequenas solicitações imperceptíveis que nos ocupam permanentemente,” determinações confusas que chegam a incomodar-nos sem que saibamos o que nos falta, para lá de poderem formar as próprias paixões e inclinações notáveis, e estas também provocarem inquietação. “É por isso que nós não somos nunca indiferentes, quando mais parecemos sê-lo, por exemplo, quando viramos à direita e não à esquerda no fim de um cruzamento. Com efeito, o partido que tomamos deriva dessas determinações insensíveis, misturadas com as ações dos objetos e com o interior do corpo, que nos faz sentir mais à vontade numa maneira de nos deslocarmos do que na outra.”<sup>103</sup> Aliás, numa nova utilização do exemplo da balança (junto, aliás, com o habitual exemplo do relógio para as máquinas corporais) que faz lembrar o conceito contemporâneo de homeostasia, Leibniz aplica a conceção ao próprio corpo: “O mesmo se passa no nosso corpo, que nunca poderia estar perfeitamente a seu gosto: porque, quando o estivesse, uma nova impressão dos objetos, uma pequena mudança nos órgãos, nos vasos e nas vísceras desequilibrará, desde logo, a balança e levá-lo-á a despende algum pequeno esforço para se colocar de novo no melhor estado possível”.<sup>104</sup> O espírito e o corpo, aliás, como que se espelham analogicamente, até na falta de consciência do que neles ocorre: “Se nem

<sup>99</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 5º escrito, § 15, p. 768, G, VII, 392. AP.

<sup>100</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 16, p. 768, G, VII, 392. AP.

<sup>101</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XXI, § 25, p. 145, G, V, 168. AP.

<sup>102</sup> G. W. Leibniz, *op. cit.*, pp. 77-78; cf. Leibniz, ed. Janet, *op. cit.*, L. II, Ch. I, § 15, p. 80, G, V, 105. AP.

<sup>103</sup> G. W. Leibniz, *op. cit.*, p. 112; cf. Leibniz, ed. Janet, *op. cit.*, L. II, Ch. XX, § 6, p. 129, G, V, 152-3. AP.

<sup>104</sup> G. W. Leibniz, *op. cit.*, pp. 112-113; cf. Leibniz, ed. Janet, *op. cit.*, L. II, Ch. XX, § 6, p. 129, G, V, 153. AP.

sempre notamos a razão que nos determina, ou antes, pela qual nós nos determinamos, é porque somos igualmente incapazes de nos apercebermos de todo o jogo do nosso espírito e dos seus pensamentos, o mais das vezes imperceptíveis e confusos, como de destrinçar todas as máquinas que a natureza faz jogar no corpo.”<sup>105</sup> Note-se, aliás, como estas determinações insensíveis são contabilizadas nas razões pelas quais o espírito se determina, o que, naturalmente, não pode ser ignorado no problema da liberdade.

Percebendo que a noção lockiana de inquietação pode ser demasiado restrita, apenas se referindo a desprazeres notáveis, Leibniz frisa que, nesse caso, não seria o único agulhão, tendo em conta as pequenas percepções insensíveis que constituem pequenas impulsões para a alma e o corpo se libertarem de pequenos impedimentos, determinando-nos “antes de qualquer consulta nos casos que nos parecem mais indiferentes, porque não estamos nunca em perfeito equilíbrio e não poderíamos estar exatamente a meio caminho entre duas possibilidades.”<sup>106</sup> Aliás, a sua discordância advém do facto da inquietação que defende ser essencial à felicidade das criaturas, a qual não é uma posse perfeita, mas sempre um progresso contínuo e ininterrupto. Aliás, num novo recurso ao exemplo da balança, a mais premente das inquietações pode não prevalecer porque muitas pequenas tendências opostas podem pesar mais na balança.<sup>107</sup> Chega a utilizar a imagem de uma assembleia e respetiva pluralidade de votos, mas, no momento do combate entre inclinações contrárias, tudo pesa, imediatamente, de forma a formar uma direção composta, tal como na mecânica do movimento composto.<sup>108</sup> Esta contabilidade dos pesos na balança chega mesmo a fazê-lo recorrer, conjuntamente com a metáfora da balança, à metáfora dos livros de contas.<sup>109</sup> O que é importante é que se tenha noção que é sempre por vias determinadas, e nunca por uma indiferença perfeita ou de equilíbrio, que se chega à decisão. Nunca se está indiferente, pois o que se faz, mesmo sem pensar, é determinado por um concurso de disposições interiores e impressões exteriores.<sup>110</sup>

A questão da liberdade de indiferença ocupa um lugar central na *Teodiceia*, onde Leibniz por diversas vezes admite a possibilidade de alguma indiferença, mas nunca uma indiferença de equilíbrio.<sup>111</sup> Ainda se refere outras vezes a uma indiferença indefinida, indeterminada e vaga, arbitrária, completa, plena,<sup>112</sup> em vez de ou conjuntamente com a de equilíbrio, mas onde é mais claro é nas passagens em que só admite alguma indiferença se ela for entendida como sendo a simples contingência.<sup>113</sup> Nota-se, aliás, que só o faz para se compatibilizar com diversos autores que afirmam essa indiferença sem, declaradamente ou por suposição, negar a existência de inclinações (o que, como já se viu, até acaba por ser o caso de Clarke e, provavelmente, de Newton). Porém, as razões de conjunto apresentadas por Clarke na polémica seriam sempre insuficientes para desfazer a indiferença porque, tal como na existência, a conceção leibniziana de ação é radicalmente individualizada, sendo determinada, como se verá em seguida, ao nível do mais ínfimo detalhe.<sup>114</sup>

De qualquer forma, são claras as suas intenções: pela contingência, procura evitar a necessidade, o que já foi amplamente tratado; pela rejeição da indiferença de equilíbrio, procura rejeitar o acaso, como já se viu na diatribe em relação a Epicuro. A rejeição do acaso leva, aliás,

<sup>105</sup> G. W. Leibniz, *op. cit.*, p. 120; cf. Leibniz, ed. Janet, *op. cit.*, L. II, Ch. XXI, § 13, p. 140, G, V, 164. AP.

<sup>106</sup> G. W. Leibniz, *op. cit.*, p. 128; cf. Leibniz, ed. Janet, *op. cit.*, L. II, Ch. XXI, § 36, pp. 150-151, G, V, 174-5. AP.

<sup>107</sup> Leibniz, ed. Janet, *op. cit.*, L. II, Ch. XXI, § 40, p. 155, G, V, 178-9. AP.

<sup>108</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 1ª parte, § 22, p. 98, G, VI, 116. Mais um exemplo mecânico.

<sup>109</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XXI, § 67, p. 168, G, V, 192. AP.

<sup>110</sup> Leibniz, *op. cit.*, L. II, Ch. XXI, §§ 47-48, pp. 158-160, G, V, 181-3.

<sup>111</sup> Apenas alguns exemplos: Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, Préface, p. 13, G, VI, 37; 1ª parte, § 35, pp. 104-105, G, VI, 122-3; 2ª parte, § 132, p. 168, G, VI, 184; § 175-176, p. 204, G, VI, 218-9; § 199, pp. 219-220, G, VI, 234-5; § 232, pp. 239-240, G, VI, 256; 3ª parte, § 324, p. 293, G, VI, 308 (onde surge o exemplo da balança tirado de Bayle); § 349, p. 306, G, VI, 321; § 365, pp. 315-316, G, VI, 331; § 367, p. 317, G, VI, 332-3 (muito claro); § 369, pp. 318-319, G, VI, 334; sem contar com os apêndices e com muitas outras menções menos claras.

<sup>112</sup> Outros exemplos: Leibniz, *op. cit.*, 3ª parte, §§ 314-315, pp. 287-288, G, VI, 303; § 320, pp. 290-291, G, VI, 306.

<sup>113</sup> E. g., Leibniz, *op. cit.*, 1ª parte, § 46, p. 110, G, VI, 128; 3ª parte, §§ 302-303, pp. 281-282, G, VI, 296-7. AP.

<sup>114</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 17, p. 768, G, VII, 392-3. AP.



Leibniz a aprovar<sup>115</sup> Hobbes no seu comentário a uma obra sobre o assunto.<sup>116</sup> A principal razão apresentada é que seria um caso de produção de algo a partir de nada, visto não existir razão ou causa, ou seja, por ofensa do princípio da razão suficiente.<sup>117</sup> Mas, em ambos os casos, Leibniz acrescenta que o acaso, tal como a liberdade de indiferença, não passam de aparências que resultam da ignorância das causas. Não se pode deixar de ver alguma influência de Spinoza aqui.<sup>118</sup> Porém, a ignorância das causas servia, em Spinoza, para explicar a ilusão da liberdade. Como os homens tinham consciência dos seus apetites, pensavam que tinham liberdade por decidirem as causas finais. Na verdade, essas causas finais não passariam de ficções porque na verdade os homens eram determinados por causas eficientes que desconheciam e que determinavam a ação sem que tivessem conhecimento disso. Ora, em Leibniz, essa ignorância das causas explica apenas a ilusão da indiferença e do acaso, sendo as causas finais determinantes de toda a ação, incluindo quando a determinação é inconsciente.

### 5. O problema da liberdade em Leibniz

Mas se a determinação é inconsciente, mesmo que apenas em parte, poder-se-á falar de liberdade? Isso coloca outra questão, relativa aos limites da liberdade. A própria preferência de Leibniz por um exemplo inanimado, a balança (preferência até bastante mais notória nos *Novos Ensaios*), fazia Clarke pôr em causa a sua concepção de liberdade. Afinal, isso fazia lembrar os exemplos de muitos necessitaristas, entre os quais o próprio Hobbes, muito embora tente compatibilizar a necessidade com a liberdade, através de uma definição meramente negativa de liberdade como ausência de coerção. Esta concepção é, aliás, exemplificada, exatamente, com a água de um canal.<sup>119</sup> Leibniz, ao responder a Clarke em relação à diferença entre uma balança ativa e os agentes inteligentes, afirma que quer os agentes, quer os pacientes, necessitam de uma razão suficiente.<sup>120</sup> Isso não é dizer grande coisa visto tudo ter uma razão suficiente, até as verdades de razão, embora essa razão seja a fornecida pelo princípio de identidade. Além disso, na polémica, Leibniz pode ter usado o exemplo da balança para aplicar o princípio da razão suficiente na física, mas fá-lo para ilustrar a liberdade noutras obras. Mas não só. Após ter aprovado a rejeição de Hobbes, semelhante à já vista em Locke, da liberdade da vontade por atribuir a liberdade ao agente, assim como o facto de o sistema de penas e recompensas servir para os homens fazerem as ou absterem-se das ações, mesmo com a certeza ou até mesmo com a necessidade das ações,<sup>121</sup> declara o seguinte: “Dá também uma noção suficientemente boa da liberdade, enquanto ela é tomada num sentido geral comum às substâncias inteligentes e não inteligentes, dizendo que uma coisa é considerada livre quando o poder que tem não é de todo impedido por uma coisa externa.”<sup>122</sup> Pode-se aceitar um sentido de liberdade comum às substâncias inteligentes e não inteligentes? Entre os sentidos de liberdade apresentados por Leibniz nos *Novos Ensaios*,<sup>123</sup> este parece corresponder à liberdade de facto que inclui o sentido mais puro da liberdade do querer, mas parece se aplicar melhor à liberdade particular de fazer.<sup>124</sup>

<sup>115</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, Réflexion sur l'ouvrage que M. Hobbes..., § 2, p. 371, G, VI, 389. AP.

<sup>116</sup> Thomas Hobbes, *The English Works*, London, John Bohn, 1861, Vol. V, *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance*.

<sup>117</sup> Leibniz, *op. cit.*, Réflexion sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié..., § 5, p. 374, G, VI, 392. AP..

<sup>118</sup> Entre muitas outras referências possíveis, Spinoza, trad. fr. Charles Appuhn, *Éthique*, Paris, Garnier Flammarion, 1965, 1ª parte, Apêndice, pp. 61-62.

<sup>119</sup> Thomas Hobbes, trad. port. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, *Leviatã*, 4ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2010, 2ª parte, Cap. XXI, p. 176. AP.

<sup>120</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Recueil...*, 5º escrito, § 14, pp. 767-768, G, VII, 391-2. AP.

<sup>121</sup> O assunto é extensamente tratado em Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 1ª parte, §§ 67-71, pp. 121-123, G, VI, 139-41, onde, aliás, reconhece que a necessidade absoluta nada traria de novo à certeza infalível de uma necessidade hipotética (§ 67, p. 122). Aliás, a propósito, refere-se à obra de Hobbes (§ 72) mais adiante analisada.

<sup>122</sup> Leibniz, *op. cit.*, Réflexion sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié..., § 4, p. 373, G, VI, 391. AP.

<sup>123</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XXI, § 8, pp. 136-137, G, V, 160-1.

<sup>124</sup> Leibniz, *op. cit.*, L. II, Ch. XXI, § 8, p. 137, G, V, 160. AP.

Tal como foi visto anteriormente que a eficiência física não era concebida como completamente distinta da necessidade lógica,<sup>125</sup> poder-se-á colocar a questão de se não existirá uma maior continuidade do que usualmente se julga, com base, é verdade, nas oposições inequivocamente afirmadas pelo próprio Leibniz, entre necessidade e contingência, sobretudo, a contingência física. Mais ainda, poder-se-á colocar a questão de se não existirá uma maior continuidade também entre o físico e o psíquico. Mesmo que apenas analogicamente, não é arbitrária a escolha do termo autômato não só para designar as máquinas corporais, determinadas pelas causas eficientes, embora com vista a uma finalidade global, mas também as máquinas espirituais, determinadas pelas causas finais.<sup>126</sup> Como é compatível a noção de autômato espiritual com a necessidade prática de conceder prémios e castigos aos agentes, sobretudo se for vista não em termos de utilidade ou conveniência, mas em termos de justiça? Poder-se-á dizer que, apesar de determinados, os espíritos são livres visto se regerem por causas finais cujo fundamento é a sua própria espontaneidade que se expressa através do desejo. Infelizmente, se for esse o fundamento da liberdade, ela teria que ser atribuída a todos os animais e, se calhar, a todo o vivo, ou seja, a todas as mónadas. A este propósito, faz sentido lembrar o burro dito de Buridan (aparentemente, para refutar ou ridicularizar João Buridan) e, sobretudo, a primeira das duas abordagens da figura na *Teodiceia*.<sup>127</sup>

A justificação para a impossibilidade de um burro morrer à fome por estar a igual distância de dois prados (e não fardos, como é habitual referir), não é o facto de possuir um princípio ativo independente do juízo,<sup>128</sup> mas sim o de não poder atingir o equilíbrio de uma balança, visto ser, ao contrário da balança, uma substância e a sua noção completa incluir a representação de todo o universo. Ora, o universo, para lá dos prados, não poderia ser cortado exatamente ao meio e, em cada metade, tudo ser igual à outra metade. De facto, nem as duas metades do burro seriam iguais, havendo diferenças entre o lado esquerdo e direito do corpo no que respeita às suas vísceras. Mais ainda, nem os prados, visto a sua diferente posição fornecer pontos de vista diferentes em relação a todo o universo. “Haveria, pois, sempre, muitas coisas quer no burro, quer fora dele, que o determinariam a ir para um lado em vez de ir para o outro.”<sup>129</sup> O mesmo aconteceria a um homem, muito embora, porventura, só um anjo ou o próprio Deus pudessem dar a razão suficiente da decisão.<sup>130</sup>

Quer isto dizer que, embora só analogicamente se pudesse comparar um homem com uma balança, a comparação com o burro a respeito da liberdade já seria literal? Nesta mesma passagem, Leibniz afirma que o homem é livre e o burro não,<sup>131</sup> mas é difícil perceber porquê. Em primeiro lugar, é óbvio que esta não é aquela conceção hobbesiana de liberdade que até incluía as coisas inanimadas. Em segundo lugar, parece óbvio que o burro se rege por causas finais tal qual o homem. Em terceiro lugar, seguindo a conceção tradicional de liberdade, atribuída por Leibniz a Aristóteles,<sup>132</sup> há dois componentes necessários na liberdade: a espontaneidade e a escolha.<sup>133</sup> O

<sup>125</sup> Ver as págs. 29 a 30, no final do tópico sobre os tipos de necessidade.

<sup>126</sup> E. g., Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo I, *La Monadologie*, § 18, pp. 709-710, G, VI, 609-10; Tomo II, *Essais de Théodicée*, 1ª parte, § 52, p. 113, G, VI, 131; 3ª parte, § 403, pp. 339-340, G, VI, 356; Leibniz, intr. M. A. Jacques, *Oeuvres*, Paris, Charpentier, 1842, 1ª série, Deuxième éclaircissement, pp. 485-486, G, IV, 522. AP.

<sup>127</sup> Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 1ª parte, § 49, p. 112.

<sup>128</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3ª parte, § 305, p. 282, G, VI, 298. AP.

<sup>129</sup> Leibniz, *op. cit.*, 1ª parte, § 49, p. 112, G, VI, 129-30. AP.

<sup>130</sup> Leibniz, *op. cit.*, 1ª parte, § 49, p. 112, G, VI, 130. AP.

<sup>131</sup> Leibniz, *op. cit.*, 1ª parte, § 49, p. 112, G, VI, 130. AP.

<sup>132</sup> Parece estar a referir-se ao início do Livro III da *Ética a Nicómaco* e, mais especificamente, aos dois primeiros capítulos, onde se contrapõe o ato voluntário (a espontaneidade a que se refere Leibniz) à escolha refletida ou deliberada; esta última, está vedada aos seres irracionais, apenas capazes de desejo e movimentos do coração; Aristóteles, tr. fr. Jean Voilquin, *Éthique de Nicomaque*, Paris, Garnier frères, 1965 ; Garnier-Flammarion, 1987, Livre III, Ch. II, p. 69, 1111<sup>b</sup>6-1111<sup>b</sup>17.

<sup>133</sup> Leibniz, *op. cit.*, 1ª parte, § 34, p. 104, G, VI, 122. AP.

primeiro corresponde, aliás, ao princípio ativo de Clarke, apenas não tendo independência dos motivos por estes serem igualmente internos. Trata-se de afirmar que a ação vem do fundo próprio do sujeito e não de qualquer outra coisa, o que, pelo menos em relação ao criado, Leibniz garante. Quanto à escolha, já se viu que Leibniz a considera predeterminada, de forma certa e infalível, apesar de não necessária, muito embora possa dizer que é feita pelo sujeito porque é feita com vista a causas finais, isto apesar de nem ter, por vezes, consciência de quais, visto ser determinado por percepções inconscientes. Ora, não se percebe, consideradas estas duas condições, porque que não pode o burro ser livre. É verdade que já aqui Leibniz se refere à necessidade de juízo para a deliberação. Porém, a representação do melhor necessária à escolha também não existe no burro? E, no homem, é sempre requerido o juízo explícito do entendimento?<sup>134</sup> Mesmo se tivermos em conta a versão dos *Novos Ensaios*, com a mesma referência a Aristóteles, em que, em vez de escolha, surge a deliberação (o que já surgia, sob forma verbal, na passagem anterior),<sup>135</sup> poder-se-ia considerar que entre o burro e o homem haveria apenas uma diferença de grau e não de natureza, pelo que o burro seria menos livre, mas não deixaria de ser livre, assim como um homem que se entrega completamente às paixões, por muito embrutecido que esteja, não deixa, contudo, de ser livre.

Numa outra versão desta dupla condição, na *Teodiceia*, Leibniz considera, porém, que a deliberação resulta das duas condições, sendo que essas duas passam a ser a espontaneidade e a inteligência. Ora, esta última, tal como em Aristóteles, está vedada às bestas.<sup>136</sup> É sabido, aliás, que, nesta questão, Leibniz admite a possibilidade de uma exceção no seu sistema natural, propondo a hipótese, fundamentalmente por motivos teológicos, de uma intervenção milagrosa, uma transcriação,<sup>137</sup> embora pela única razão que, na própria polémica, admite milagres, ou seja, pela graça divina.<sup>138</sup> Porém, se, na passagem referida, parece inclinar-se para uma intervenção sobrenatural, numa outra parece inclinar-se para a outra alternativa, consistente com a tendência leibniziana a rejeitar milagres nos processos naturais, a da existência seminal da razão naquelas almas que estão destinadas a tornar-se humanas.<sup>139</sup> Em qualquer caso, continua a ser difícil ver o que um homem terá de fundamentalmente diferente de um burro, visto não se negar, em absoluto, a liberdade ao homem quando este age sob a influência das multiplíssimas impressões inconscientes, pois continua a agir pelas causas finais e a escolher, mesmo que não saiba bem porquê. Naturalmente, se a ação for totalmente inconsciente como a de um sonâmbulo, não se estará livre. Mas Leibniz reconhece que essas impressões inconscientes ou semiconscientes influenciam sempre a decisão, surgindo esta, sempre, como um resultado de múltiplos fatores.<sup>140</sup>

Aparentemente, a doação da razão aos espíritos, nomeadamente aos homens, tornam-os capazes de liberdade, no sentido de se aproximarem ao infinito da liberdade perfeita de Deus, mas havendo uma continuidade que vai desde a inconsciência ou da consciência estritamente sensível, idêntica à das bestas, até uma motivação estritamente racional. “Quanto mais nos aproximamos de Deus, mais a liberdade é perfeita e mais ela se determina pelo bem e pela razão.”<sup>141</sup> Assim, é como se um homem quase pudesse estar ao nível do burro, mas não o inverso, porque o homem se pode tornar tão bruto quanto o burro, mas ao burro está, por natureza, vedada a racionalidade. Ao tentar sustentar que o sofrimento dos animais não implicava injustiça, tendo em conta que um inocente não deveria ser miserável sob a tutela de Deus, após sustentar que os outros animais não pareciam

<sup>134</sup> Leibniz, *op. cit.*, 1ª parte, § 51, p. 113, G, VI, 130. Ver nota 151.

<sup>135</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XXI, § 9, p. 138, G, V, 161. AP.

<sup>136</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 3ª parte, § 302, p. 281, G, VI, 296. AP.

<sup>137</sup> Leibniz, *op. cit.*, 1ª parte, § 91, p. 136, G, VI, 153.

<sup>138</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Recueil...*, 1º escrito, § 4, p. 732, G, VII, 352. AP.

<sup>139</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 3ª parte, § 397, p. 336, G, VI, 352-53.

<sup>140</sup> Veja-se como Leibniz descreve o concurso que forma a volição perfeita, a vontade plena, como resultado do conflito entre múltiplas percepções e inclinações, *e. g.*, Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XXI, § 39, p. 154-155, G, V, 178. AP.

<sup>141</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 3ª parte, § 318, pp. 289-290, G, VI, 305. AP.

capazes de tristeza ou alegria, Leibniz acaba por equipará-los aos homens mais embrutecidos.<sup>142</sup> O homem é livre porque tem sempre a possibilidade de se determinar pela razão, muito embora não seja assim tão direta, como se verá, essa possibilidade de se tornar mais racional. Há, porém, um paradoxo evidente que excede os objetivos desta análise, comum, aliás, a muita da tradição filosófica e teológica: os pecaminosos e, ainda mais, os danados, por pouco uso da razão, são cada vez menos livres, cada vez mais escravos das paixões,<sup>143</sup> e isso não impede que sejam considerados cada vez mais culpados. Não seria esse um argumento para considerar a sua responsabilidade limitada, visto as suas ações serem fruto da ignorância e a ignorância não resultar de uma escolha?

Não deixa de ser curioso, porém, que, quando Leibniz tenta distinguir os espíritos das simples almas, para lá de se referir o facto de o espírito não apenas representar o mundo, mas também o próprio Deus, o que o faz à sua imagem e semelhança não é tanto a ação voluntária da conduta ética, da prática propriamente dita, mas outra ação voluntária, a do fabrico, da produção, da arte, onde o espírito imita a criação divina: “a nossa alma é arquitetónica ainda nas ações voluntárias e, descobrindo as ciências segundo as quais Deus regulou as coisas (...), imita no seu departamento e no seu pequeno mundo, onde lhe é permitido exercer-se, o que Deus faz no grande,”<sup>144</sup> sendo como uma pequena divindade no seu departamento.<sup>145</sup>

## 6. A possibilidade de suspensão da resolução em Leibniz

Uma última passagem da polémica a este propósito tem um carácter enigmático ou contraditório, de acordo com Clarke, se só se tiver em consideração as cartas desta correspondência. Seria, aliás, um dos aspetos que poderia ter sido muito mais esclarecido se a morte de Leibniz não tivesse interrompido a polémica. Afirma Leibniz, na última carta: “A nossa vontade não segue sempre precisamente o entendimento prático porque ela pode ter ou encontrar razões para suspender a sua resolução até uma discussão ulterior.”<sup>146</sup> Como já se viu, Clarke não só acusa Leibniz de contradição, como se pergunta se essas razões não serão o último juízo do entendimento prático. Independentemente do significado que isto possa ter no pensamento de Clarke, aliás já examinado, ver-se-á, agora, que Leibniz nem se contradiz, nem as razões referidas têm de corresponder ao último juízo do entendimento prático. O pensamento de Leibniz a este propósito tem particularidades bastante subtis que podem causar algumas perplexidades, sobretudo se se toma como referência as teses de Locke que são claramente o pano de fundo das posições quer de Leibniz, quer de Clarke, a este propósito. Por exemplo, Leibniz admite a possibilidade de suspensão da escolha quanto a ocorrer ou não uma ação,<sup>147</sup> o que Locke rejeita,<sup>148</sup> e, porém, coloca reservas à conceção lockiana de liberdade como suspensão da realização de desejos.<sup>149</sup> Não é claro, aliás, em que sentido Leibniz enuncia a possibilidade de suspensão na passagem acima referida. Há, pelo menos, três sentidos em que estabelece essa possibilidade.

Em primeiro lugar, o menos relevante deles, mas aquele que mais corresponde aos termos da passagem, é, porventura, a referida suspensão da escolha por falta de resolução. Leibniz argumenta que, se é verdade que a ação não ocorreu por enquanto, isso não aconteceu, nesse caso, porque houvesse uma decisão quanto à sua não existência, mas porque se suspendeu a decisão. Presume-se que Locke, se lhe tivesse respondido, ter-lhe-ia dito que, se se suspendeu a decisão, então decidiu-se

<sup>142</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 250, p. 250, G, VI, 266. AP. Aliás, faz o mesmo ao comparar o raciocínio nas bestas (a associação através de memória e imaginação) com o que fazem os homens empíricos: Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XXXIII, §§ 1-18, p. 229, G, V, 252.

<sup>143</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 3ª parte, § 289, p. 274, G, VI, 288-9. AP.

<sup>144</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Principes de la Nature et de la Grace*, § 14, p. 729, G, VI, 604-5. AP.

<sup>145</sup> Leibniz, *op. cit.*, *La monadologie*, § 83, p. 720, G, VI, 621; Tomo II, *Essais de Théodicée*, 2ª parte, § 147, p. 182 G, VI, 197.

<sup>146</sup> Leibniz *op. cit.*, Tomo I, *Recueil...*, 5º escrito, § 11, p. 767, G, VII, 391. AP.

<sup>147</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XXI, § 23, p. 144, G, V, 167. AP.

<sup>148</sup> John Locke, *op. cit.*, Book II, Chap. XXI, § 23, p. 131. AP.

<sup>149</sup> Leibniz, *op. cit.*, L. II, Ch. XXI, § 47, pp. 157-159, G, V, 181. Ver nota 156.

a sua não efetivação, pelo menos provisoriamente. A sua efetivação futura implicaria uma nova e diferente decisão. Mesmo neste caso, porém, Leibniz parece fazer depender a não resolução da intervenção de outros pensamentos que, de alguma forma, pesam na balança. De qualquer forma, não é seguro que esse seja o sentido da passagem em questão porque não é a este propósito que Leibniz costuma falar de não se seguir o entendimento prático.

Em segundo lugar, a suspensão da ação pode não seguir o entendimento prático por intervenção de inclinações e percepções insensíveis. Em geral, Leibniz distingue entre o juízo do entendimento prático e as confusas percepções dos sentidos, as paixões e as inclinações insensíveis capazes de deformar aquele ou até de o contrariar.<sup>150</sup> Aliás, o facto de não se seguir sempre o último juízo do entendimento não só resulta desta intervenção de outras inclinações, como o resultado de todas as inclinações provenientes quer das razões, quer das paixões, pode nem requerer um expresse juízo do entendimento.<sup>151</sup> Mais claramente ainda, Leibniz distingue entre entender as razões e sentir as inclinações, sendo a decisão resultante da predominância das representações sentidas e entendidas.<sup>152</sup> Ainda mais claramente, se possível, Leibniz distingue o juízo do entendimento dos motivos que provêm das percepções insensíveis e das inclinações, considerando que a vontade segue sempre a representação que lhe parece mais vantajosa entre as razões, paixões e inclinações.<sup>153</sup> Admite, aliás, a possibilidade de suspender o juízo, se encontrar motivos para isso, o que basicamente parece seguir o mesmo critério que a decisão anterior. Isso mostra que a primeira hipótese (a suspensão da escolha) não é, nas suas causas, diferente da suspensão da ação. Esta suspensão da ação pode ser potenciada por um outro fator, mesmo que ínfimo, o tempo. Com certas semelhanças com Clarke, Leibniz distingue entre o juízo do entendimento e o esforço de agir depois do juízo. Por muito pouco que seja, é necessário tempo para realizar esse esforço e, durante esse tempo, ele pode ser suspenso ou mesmo alterado. Mas tal não acontece a partir do nada, por um misterioso princípio ativo independente dos motivos, mas sim pela intervenção de uma nova percepção ou inclinação.<sup>154</sup> Aliás, justifica esta ocorrência contrária ao entendimento prático da mesma forma que, como já se viu, utilizou para sustentar que se escolhe sempre o que parece melhor, pelo facto de, em grande parte destes casos, o entendimento usar pensamentos surdos, incapazes de tocar.<sup>155</sup>

Em terceiro lugar, o desejo pode ser suspenso por não ser bastante forte, por ser travado por inclinações contrárias ou por o espírito ser desviado noutra direção, mas apenas se este estiver previamente preparado para isso.<sup>156</sup> No primeiro caso, Leibniz salienta que é preciso um motivo suficientemente forte para justificar o esforço ou o incómodo da ação, intervindo aqui a preguiça ou lassidão como uma resistência à ação ou motivo para nada fazer. Dessa forma, o primeiro caso não é significativamente distinto do segundo, havendo apenas a distinção entre uma inclinação contrária por nada desejar fazer e uma inclinação contrária por desejar fazer outra coisa. Em qualquer caso, nem o primeiro, nem o segundo caso correspondem à razão que leva Locke a considerar que é na suspensão do desejo que reside a liberdade humana. Ora, Leibniz considera que esse poder de suspensão do desejo para uma consideração racional e comparativa dos desejos não está, imediatamente, no poder do homem.

O que pode suspender um desejo são as inclinações, as propensões e os desejos contrários que já têm de estar na alma para terem eficácia. Resistir a um desejo de maneira livre e voluntária, sem qualquer propensão prévia para isso, seria fazer algo sem motivo. Por isso, Leibniz sustenta a

<sup>150</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 3ª parte, § 310, p. 285, G, VI, 300. AP.

<sup>151</sup> Leibniz, *op. cit.*, 1ª parte, § 51, p. 113, G, VI, 130. AP.

<sup>152</sup> Leibniz, *op. cit.*, Remarques..., § 16, p. 398, G, VI, 416. AP.

<sup>153</sup> Leibniz, *op. cit.*, Remarques..., § 13, p. 395, G, VI, 413. AP. Ver, também, 3ª parte, § 314, p. 287, G, VI, 303; 3ª parte, § 319, p. 290, G, VI, 305-6, onde as paixões são consideradas a percepção confusa de um bem aparente.

<sup>154</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3ª parte, § 311, p. 285, G, VI, 301.

<sup>155</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3ª parte, § 311, pp. 285-286, G, VI, 301. AP.

<sup>156</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Nouveaux essais*..., L. II, Ch. XXI, § 47, pp. 157-158, G, V, 181. AP.

possibilidade de desviar a atenção do espírito, mesmo assim só possível por uma conveniente prévia preparação, acostumando-se a pensar de forma mais ligeira para conservar a liberdade de espírito, a proceder metodicamente de forma racional, nomeadamente no próprio fluxo dos pensamentos, a apartar-se do tumulto das impressões, recolhendo-se de tempos a tempos. Leibniz considera que o espírito não tem um poder completo e direto para travar os seus desejos, só o podendo fazer de forma indireta, fazendo intervir, na determinação das ações futuras, hábitos e predisposições contrárias a certos desejos,<sup>157</sup> nomeadamente a firme resolução e hábito de pensar antes de agir.<sup>158</sup> Aliás, esse costume de agir segundo a razão deveria ser potenciado pela educação, cujo principal objetivo deveria ser o de tornar sensíveis os verdadeiros bens e males, de forma a superar a abstração e surdez moral.<sup>159</sup> Apesar do império do homem ser o da razão, ele deve-se preparar antecipadamente para se opor à força das paixões<sup>160</sup> que constitui a sua escravatura, pelo menos conseguindo diferir a resolução.<sup>161</sup> Aliás, os diversos exemplos em que Leibniz refere o caminho indireto ou oblíquo,<sup>162</sup> como que de longe,<sup>163</sup> do mal para o bem, mostram que todas as formas de suspensão, do desejo, da resolução ou da ação, podem ser usadas da mesma forma porque o que está sempre em questão é o resultado do concurso entre as várias tendências existentes no espírito.

## 7. Dificuldades centrais e a questão da justiça

Pode-se ver pela abordagem até aqui desenvolvida que, pelo menos neste assunto, se está muito longe de uma oposição diametral entre os autores, antes havendo pequenas diferenças subtis mas por vezes decisivas, para lá de alguns mal-entendidos que dificilmente poderiam ser resolvidos, dada a escalada de agressividade que se foi avolumando ao longo da polémica. Parece evidente que a separação afirmada por Clarke, muito mais acentuada nesta correspondência que noutros textos, entre o entendimento passivo e o princípio ativo é dificilmente sustentável, especialmente na forma extrema, embora excecional, que assume na polémica, de uma liberdade de indiferença. Ainda menos sustentável é a sua exclusão de motivos internos, aliás contraditória com a referência a razões supostamente internas. É notório, porém, que, após a polémica, o próprio Clarke sentiu a necessidade de apurar a sua teoria, muito embora possa ser discutível que se possa considerar tudo o que existe no espírito, exceto o princípio ativo, noções abstratas, incluindo motivos, disposições, inclinações, causas finais, perceções, juízos, etc.

Por outro lado, é difícil perceber como o determinismo não necessitarista de Leibniz possa sustentar uma justa atribuição de penas e prémios, seja a nível humano, seja a nível divino. É verdade que a nível humano a determinação é problemática e abstrata, tendo em conta as limitações do nosso conhecimento. Mas o mesmo não se passa a nível divino. Aliás, quanto a este determinismo, é difícil perceber como se poderá interpretar a expressão “inclinam sem necessitar” num sentido probabilístico como faz C. D. Broad, considerando, aliás, que se refere a uma probabilidade superior a metade.<sup>164</sup> Aliás, da mesma forma é interpretado o diferimento da resolução,<sup>165</sup> como algo que está sempre ao dispor do homem. Ora bem, as maiores razões podem não decidir uma ação, mesmo quando uma forte propensão as acompanha, porque uma miríade de paixões, inclinações e perceções insensíveis

<sup>157</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 48, p. 159, G, V, 183; Tomo II, *Essais de Théodicée*, 1ª parte, § 64, p. 120, G, VI, 137-8 – ver nota 161; 3ª parte, § 327, p. 294, G, VI, 309-10.

<sup>158</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XXI, § 36, p. 152, G, V, 175. AP.

<sup>159</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 35, pp. 149-150, G, V, 172-3. Não deixa de ser interessante a semelhança com os conselhos dados pelo seu rival Newton: Frank E. Manuel, *The Religion of Isaac Newton*, Oxford, Oxford University Press, 1974, p.13 (Yahuda, MS 18). AP.

<sup>160</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 3ª parte, § 326, pp. 293-294, G, VI, 309. AP.

<sup>161</sup> Leibniz, *op. cit.*, 1ª parte, § 64, p. 120, G, VI, 137-8. AP.

<sup>162</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Réflexion sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié...*, § 4, p. 373, G, VI, 391.

<sup>163</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XXI, § 25, p. 145, G, V, 168.

<sup>164</sup> C. D. Broad, *Leibniz – An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, reimps. com corr. 1979, p. 30. Para uma interpretação alternativa, muito bem associada aos tipos de fatalidade, ver Ezio Vailati, *op. cit.*, ch. 3, p. 89.

<sup>165</sup> C. D. Broad, *op. cit.*, p. 31.

fazem pender a balança num outro sentido. Diversas vezes, Leibniz refere o facto de os desejos, a vontade, as razões serem sempre inclinantes mas não necessárias, ao mesmo tempo que afirma que é certo e infalível que se fará a ação para onde se inclina.<sup>166</sup> É verdade que Broad acaba por admitir que a decisão é sempre completamente determinada por estados prévios, muito embora pudessem não ser conscientes,<sup>167</sup> mas parece separar esta completa determinação da expressão “inclinam sem necessitar”, quando, na verdade, Leibniz faz as duas afirmações em conjunto porque, para ele, existe uma continuidade percetiva que vai da mais confusa paixão à mais distinta razão, muitas vezes tornando-se consciente uma acumulação de percepções inconscientes e havendo sempre influência de disposições, inclinações, desejos, paixões, percepções insensíveis no mais distinto motivo. Aliás, Leibniz utiliza inúmeras vezes a expressão para Deus, apesar de aí as melhores razões sempre determinarem a decisão: “A prevalência dos bens inclina sem necessitar, se bem que, tudo considerado, essa inclinação seja determinante e não deixe nunca de produzir o seu efeito.”<sup>168</sup> Se se trata, pois, de uma questão de probabilidade, a mesma é sempre de 1 e não apenas de mais de 1/2.

Sendo assim, resta sempre a pergunta: porquê premiar ou castigar quem fará certamente o que fará, conforme o decreto predeterminador de Deus e a sua noção completa contida no entendimento divino? O ataque leibniziano ao sofisma da preguiça pode ser e é aplicado a esta questão, na medida em que as próprias penas e prémios se inserem na determinação causal das ações. Mas isso mostra apenas a conveniência de um tal sistema,<sup>169</sup> não fundamenta a sua justiça. O próprio Leibniz sustenta que tal conveniência seria igual, caso as ações fossem absolutamente necessárias. Mais ainda, sustenta que os elogios ou as desaprovações mantêm todo o seu sentido mesmo que, como no caso do diamante,<sup>170</sup> não se extraia daí qualquer conveniência. É difícil perceber em que medida tais apreciações são relevantes para a conceção da justiça. Leibniz, ao se confrontar com a crítica de King<sup>171</sup> a concepções análogas à sua que reduzem a justiça a uma conveniência social,<sup>172</sup> acaba por, no fundamental, reafirmar a utilidade social. Apenas parece aceitar a justiça vindicativa num caso extremo: “A verdadeira justiça vindicativa que vai para lá da medicinal, supõe alguma coisa mais, quer dizer, a inteligência e a liberdade daquele que peca porque a harmonia das coisas exige uma satisfação.”<sup>173</sup> Este caso é, porém, dificilmente compreensível à luz da associação leibniziana entre pecado e falta de entendimento.<sup>174</sup> Em última análise, todo o pecado resulta dos pensamentos confusos e parece que quem tenha conhecimentos distintos não está sujeito à escravatura do pecado. Se existe pecado, apesar de se ter conhecimento **distinto** do melhor, dever-se-ia encontrar outra explicação para o pecado que dificilmente se compatibilizaria com o sistema leibniziano.

Porém, onde obviamente a concepção leibniziana mostra maiores dificuldades de explicação da justiça é na danação eterna, assunto que excede os objetivos desta dissertação. De facto, se toda a justiça humana poderia ser entendida a partir dos pontos de vista defensivo, preventivo e corretivo, já é mais difícil perceber o sentido de uma pena eterna e, na verdade, Leibniz sente a dificuldade e procura construir uma concepção mais moralmente aceitável da danação, em que a mesma é encarada

<sup>166</sup> E. g., Leibniz, *op. cit.*, L. II, Ch. XXI, § 8, p. 137, G, V, 161, AP; Tomo II, *Essais de Théodicée*, 1ª parte, § 43, p. 109, G, VI, 126-7; 3ª parte, § 280, pp. 268-269, G, VI, 283; § 288, p. 274, G, VI, 288; § 367, p. 317, G, VI, 333; Abrégé..., III, pp. 363-364, G, VI, 381; Remarques..., § 14, p. 396, G, VI, 414.

<sup>167</sup> C. D. Broad, *op. cit.*, p. 31.

<sup>168</sup> G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, tr. port. Adelino Cardoso, *Novos Ensaios sobre o Entendimento humano*, Lisboa, Colibri, 1983, p. 135; cf. Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Nouveaux essais*..., L. II, Ch. XXI, § 49, p. 161, G, V, 184. AP.

<sup>169</sup> Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 3ª parte, § 369, pp. 318-319, G, VI, 334. AP. Pelo contrário, logo em seguida, Leibniz afirma que a justiça vindicativa não poderia ser posta em causa pela determinação certa, mas não sustenta a afirmação, antes regressando à correção como um dos fins da justiça.

<sup>170</sup> Leibniz, *op. cit.*, 1ª parte, § 75, pp. 125-126, G, VI, 143. AP.

<sup>171</sup> William King, *op. cit.*, Ch. V, Sec. I, Subs. IV, § XVII, pp. 157-158.

<sup>172</sup> Leibniz, *op. cit.*, Remarques..., § 13, p. 394, G, VI, 412.

<sup>173</sup> Leibniz, *op. cit.*, Remarques..., § 17, p. 394, G, VI, 417. AP.

<sup>174</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3ª parte, § 289, p. 274, G, VI, 289. AP.

não tanto como um castigo, mas mais como uma consequência do pecado, dependente, aliás da sua continuação.<sup>175</sup> Porventura, por sentir que, para lá da função defensiva, a justiça deve ter sempre uma função corretiva, Leibniz chega mesmo a duvidar da irreversibilidade da danação, admitindo, pelo menos, a diminuição das penas.<sup>176</sup> O próprio Clarke, embora em resposta a Collins, chama a atenção para o facto de o argumento da conveniência social não valer para a justiça divina.<sup>177</sup> Aliás, o facto de Leibniz tentar justificar a danação como consequência natural do pecado, assim como tenta explicar o pecado original como consequência natural, análoga à ocorrida na transmissão de doenças dos pais aos filhos,<sup>178</sup> mostra a dificuldade de compatibilizar a completa determinação com uma justiça absoluta.

---

<sup>175</sup> Leibniz, *op. cit.*, 2ª parte, § 133, G, VI, 186. AP. Ver também os §§ 73-75 da 1ª parte, G, VI, 141-3.

<sup>176</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3ª parte, § 272, p. 264, G, VI, 278-9.

<sup>177</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, pp. 41-42. AP.

<sup>178</sup> Leibniz, *op. cit.*, 2ª parte, § 112., p. 149, G, VI, 164, AP, embora o exemplo seja a de um hipotético alcoolismo transmissível.



#### IV. A liberdade divina e a natureza do espaço e do tempo

A diferença entre a posição de Leibniz e a de Clarke a respeito da questão da liberdade reside no facto de o último considerar que a única verdadeira causalidade é a eficiente, não admitindo nenhuma verdadeira causalidade interna que não seja eficiente, apesar de admitir que a determinação ou necessidade moral é certa e infalível, pelo menos em Deus; ao passo que o primeiro parece apenas admitir, nas almas, a causalidade final, origem da mesma determinação certa e infalível, reforçada nos espíritos pela deliberação racional, exclusividades também difíceis de compreender tendo em conta o papel das percepções insensíveis na determinação da ação. No primeiro caso, é difícil perceber como algo pode determinar algo sem conexão causal, sendo notória alguma falta de penetração psicológica na reflexão; no segundo, é difícil perceber como esses processos psíquicos não têm qualquer origem eficiente, mesmo que sejam, em muitos casos cegamente, finais.

Esta importante diferença será hiperbolizada na polémica pela sua aplicação às questões mais estritamente cosmológicas. Só a partir desta polémica, Clarke admitirá, claramente, a possibilidade de liberdade de indiferença ou de equilíbrio, sem, naturalmente, se morrer à fome como o burro de Buridan, muito embora nunca admita a inexistência de razões. Fá-lo, inequivocamente, no contexto da defesa de duas das mais características teses da filosofia natural newtoniana: o espaço e o tempo absolutos e o atomismo. É possível, igualmente, que a afirmação da escolha, especialmente a divina, em situações de absoluta indiferença e/ou de equilíbrio entre alternativas, fosse especialmente requerida ou forçada por uma das concepções newtonianas mais enraizadas, a de uma matéria católica, para utilizar a expressão de Boyle<sup>1</sup>, reduzida às qualidades primárias cartesianas, sem distinções qualitativas, a que se reduziriam todos os átomos e que permitiriam a transmutação dos materiais constituintes do mundo físico, como chega a ser expresso, não apenas nos escritos alquímicos, mas nos próprios *Principia*<sup>2</sup>. Isso implicaria que as distinções não só fossem estritamente quantitativas (pela figura e tamanho), como pudessem existir inúmeras partículas perfeitamente sólidas absolutamente idênticas.

Uma tal concepção estava condenada a entrar em colisão com a de Leibniz. Nesta dissertação, ainda só foi abordada de passagem uma das concepções mais fundamentais do autor, a da noção completa da substância, e ainda não é o momento de a tratar com alguma atenção, muito embora nem se lhe possa aqui dar a importância devida, visto nem ser explicitamente afirmada na polémica. De facto, a referência a essa noção que alguns comentadores consideram mesmo um princípio fundamental<sup>3</sup>, só surge sob forma negativa, exatamente a este propósito, ao acusar os rivais de serem filósofos das noções incompletas<sup>4</sup>. A razão para esta omissão ou reserva estará, porventura, no facto de esta concepção reforçar, em muito, a tese da predeterminação<sup>5</sup> e, assim, poder ajudar o rival a redobrar as acusações de fatalismo. Uma das concepções mais enraizadas de Leibniz, mantida desde o nominalismo da juventude e que faz duvidar do facto, por ele afirmado, nos *Novos Ensaios*, de a sua filosofia estar mais próxima de Platão do que de Aristóteles<sup>6</sup>, é a de que o real é composto de

---

<sup>1</sup> Robert Boyle, ed. M. A. Stewart, *Selected Philosophical Papers*, 1<sup>st</sup> ed., Manchester University Press, 1979; Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Co., 1991, (*The Origin of Forms and Qualities According to the Corpuscular Philosophy*, Oxford, 1666) p. 18, AP. Na verdade, é muito mais comum Boyle falar de afeções católicas e outras variações relativas às propriedades e leis da matéria.

<sup>2</sup> Isaac Newton, *Opera quae exstant omnia*, Londini, Johannes Nichols, Tomus tertius, 1782, *Philosophiae naturalis...*, Liber tertius, p. 170, AP.

<sup>3</sup> E. g., C. D. Broad, *op. cit.*, p. 7, embora denomine o princípio "predicate-in-notion principle".

<sup>4</sup> Leibniz *op. cit.*, Tomo I, *Recueil...*, 5º escrito, § 21, p. 770, G, VII, 394 (a propósito dos átomos); § 29, p. 771, G, VII, 396 (a propósito do espaço vazio para lá de um mundo finito); § 66, p. 783, G, VII, 407 (sobre a decisão de Deus a respeito dos anteriores).

<sup>5</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, L. III, Ch. III, §6, p. 247, G, V, 268. AP. Ora, é isso que suporta a já antes referida possibilidade (final de II. 6) de a partir de seja o que for no universo, ser possível a um entendimento superior ao humano ver toda a sequência de coisas no universo: Leibniz, *op. cit.*, Préface, p. 20, G, V, 48.

<sup>6</sup> Por comparação com Locke, Leibniz, *op. cit.*, Préface, p. 14, G, V, 41.

indivíduos, a de que o que é, é, na base de tudo o resto, a substância primeira. Essa individualidade é constituída pela entidade total<sup>7</sup>, o que faz com que a unidade da substância simples seja, em primeiro lugar, qualitativa, a base de uma multiplicidade que se sucede serialmente desde a criação.<sup>8</sup> Não se trata de uma identidade psíquica ilusória, mas da constituição do indivíduo enquanto indivíduo: A continuação e a ligação das percepções, mesmo quando não consciente, fazem o próprio indivíduo real.<sup>9</sup> Daí que Leibniz rejeite a noção lockiana (e clarkiana) de substância,<sup>10</sup> considerando absurdo separar os atributos e os predicados da substância e concluindo, depois, nada se poder conhecer de particular da substância assim separada,<sup>11</sup> isto num contexto em que, no parágrafo anterior, havia defendido a necessidade de conceber as qualidades de forma concreta.<sup>12</sup> A substância é constituída pelo conjunto de predicados que lhe são inerentes e qualquer conceção de substância que se abstraia dos seus predicados concretos acaba por produzir um ser de razão indefinível que não pode corresponder a nada de real. Hoje, há a tendência para considerar que, numa proposição categórica, o sujeito está contido no predicado e não o inverso, mas essa é a forma abstrata de considerar a ligação. A esse propósito, aliás, Leibniz estabelece a distinção, hoje generalizada, entre extensão e compreensão (intensão) do conceito.<sup>13</sup> Mas, imediatamente antes, já Leibniz havia explicado a disposição aristotélica das proposições no silogismo através da sua conceção (e, aparentemente, a de Aristóteles) de inerência do predicado no sujeito: "o predicado está no sujeito, ou melhor, a ideia de predicado está envolvida na ideia de sujeito"<sup>14</sup>.

Haverá oportunidade de tratar um pouco mais esta questão a propósito das mónadas, mas o que importa agora é sublinhar que esta conceção que, de certa forma, é também atomista, é diametralmente oposta à de Newton, visto se basear numa diferenciação absoluta entre as substâncias, como já foi visto acerca do princípio da identidade dos indiscerníveis, ao passo que as unidades que Newton pensava como sustentando toda a matéria podiam ser e até convinha que fossem indiferenciadas, o que Leibniz entende como entidades estritamente mentais resultantes de um processo de abstração. Aliás, por muito inovadoras que sejam as características da filosofia leibniziana, algumas dessas conceções, que o colocaram em oposição a Newton, têm raízes bem tradicionais e clássicas, como a conceção de predicação de Aristóteles, em que a substância primeira subjaz a toda a predicação, muito embora o género e a espécie possam ser predicáveis secundariamente,<sup>15</sup> devendo todas as categorias ser sempre vistas como atributos, diretos ou indiretos, concretos ou abstraídos, da substância. Num certo sentido, também assim será com Newton, mas esta será uma das razões por que Leibniz não podia aceitar o espaço absoluto de Newton.

## 1. O sensorio de Deus

O tema do espaço entra, de facto, na polémica desde a primeira comunicação. Mas entra de forma oblíqua, através da figura insólita do sensorio. Leibniz ataca Newton por este, alegadamente, considerar o espaço o órgão de que Deus se serviria para sentir as coisas – implicando que, se Deus tem necessidade de um meio, seria porque as coisas não dependeriam inteiramente dele e não seriam

<sup>7</sup> Logo na tese de 1663, o princípio de individuação é assim tratado: Yvon Belaval, *op. cit.*, p. 36. AP. A noção completa corresponderá exatamente a esta conceção.

<sup>8</sup> Leibniz, *op. cit.*, L. II, Ch. I, § 12, p. 79, G, V, 104. AP.

<sup>9</sup> Leibniz, *op. cit.*, Ch. XXVII, § 14, p. 199, G, V, 222. AP. Aliás, esta ligação é estendida ao próprio corpo na página seguinte, embora esse corpo seja composto e essa composição esteja em alteração constante.

<sup>10</sup> John Locke, *op. cit.*, B. II, Ch. XXIII, § 2, p. 158. AP.

<sup>11</sup> Leibniz, *op. cit.*, Ch. XXIII, § 2, p. 179, G, V, 202. AP.

<sup>12</sup> Leibniz, *op. cit.*, Ch. XXIII, § 1, pp. 178-179, G, V, 202. AP.

<sup>13</sup> Leibniz, *op. cit.*, L. IV, Ch. XVII, § 8, p. 453, G, V, 469. AP.

<sup>14</sup> *ibidem*, G, V, 468. AP.

<sup>15</sup> Aristóteles, *Ὀργάνον*, trad. port. Pinharanda Gomes, *Organon*, Lisboa, Guimarães ed., 1985, 1º vol., I – *Categorias*, 5, p. 52, 2<sup>a</sup> 37-3<sup>a</sup> 7.

tão-pouco por ele produzidas.<sup>16</sup> Clarke nega, imediatamente, na primeira resposta, que o espaço seja o órgão de Deus, ou que este precise de algum meio para se aperceber das coisas. Afirma que Deus, pela sua presença em todo o lado, se apercebe das coisas pela sua imediata presença em todo o espaço em que elas se encontram. A referência ao *sensorium* é considerada uma comparação, uma analogia (similitude) com a mente, o cérebro e órgãos sensíveis humanos, sem que, porém, isso implique o recurso a qualquer meio ou a qualquer órgão.<sup>17</sup> Neste texto, embora se possa dizer que Clarke está a ter por referência o texto da *Ótica*, é visível que se assume como porta-voz da posição newtoniana e não simplesmente como seu defensor, visto não apresentar as suas afirmações como interpretações suas. Na sequência, Leibniz finca o pé na citação de que o espaço é o *sensorium* de Deus e que *sensorium* sempre significou órgão da sensação, muito embora, magnanimamente, consinta que Newton e os seus amigos se expliquem de outra forma.<sup>18</sup> A crer em Koyré, Leibniz terá razão numa das partes desta sua declaração,<sup>19</sup> embora não a tenha na outra. De facto, Clarke emenda de novo e mais explicitamente Leibniz,<sup>20</sup> tendo em conta a edição definitiva da tradução latina da *Ótica* feita pelo próprio Clarke, mas, aparentemente, terão sido distribuídos alguns exemplares antes de uma correção de Newton da página 315.<sup>21</sup> Porém, depois da insistência de Clarke,<sup>22</sup> o próprio Leibniz considera a questão irrelevante (como, de facto, é: trata-se da simples diferença entre uma metáfora e uma comparação) porque considera tão difícil de entender que seja um sensório, quanto que seja como um sensório.<sup>23</sup> Aliás, existe um outro passo da *Ótica* em que Newton refere o mesmo sensório, como adiante se verá, sem nenhum "como".

Quanto à outra parte da declaração de Leibniz, até vão buscar dicionários, num momento um pouco mesquinho, em que Clarke salienta bem que o que interessa é o significado do conceito em Newton (muito embora seja bem menos intelectualmente honesto no que toca aos dicionários)<sup>24</sup>. Ora, é claro que, no passo da *Ótica* em questão, Newton afirma inequivocamente o sensório como lugar (*that place, locus*) da sensação, não apenas para Deus mas, em primeiro lugar, para todos os animais.<sup>25</sup> Sendo esta dissertação uma análise temática, importam pouco as diatribes e os comportamentos menos adequados à dignidade do pensamento, interessando sim as concepções envolvidas. Ora, neste caso, parece óbvio que Newton defendia que o espaço fosse não apenas o sensório, mas mesmo o sensório-motor de Deus,<sup>26</sup> como se pode ver na outra passagem referida da *Ótica*. Referindo-se a todos os processos naturais dinâmicos ou orgânicos que não podiam ser senão o efeito de um poderoso Agente eterno, acrescenta: "que, estando em todos os lugares, é mais capaz, pela sua vontade, de mover os corpos dentro do seu *sensorium* uniforme ilimitado e, dessa forma, formar e reformar as partes do universo, do que nós somos, por nossa vontade, de mover as partes dos nossos corpos."<sup>27</sup> Samuel Horsley, na sua edição das obras de Newton, atribui, em nota, a origem desta concepção a um poema órfico,<sup>28</sup> o que não é nada de estranhar tendo em consideração as teses

<sup>16</sup> Leibniz *op. cit.*, *Recueil...*, 1º escrito, § 3, p. 732, G, VII, 352. AP.

<sup>17</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 1ª réplica, § 3, p. 5, G, VII, 353-4. AP.

<sup>18</sup> Leibniz *op. cit.*, 2º escrito, § 3, p. 736, G, VII, 356.

<sup>19</sup> Alexandre Koyré, trad. fr. Raissa Tarr, *Du monde clos à l'univers infini*, Presses Universitaires de France, 1962; s/l, Éditions Gallimard, 1973, pp. 251-252; trad. port. Jorge Pires, *Do mundo fechado ao universo infinito*, Lisboa, Gradiva, s/d, IX, p. 203.

<sup>20</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 2ª réplica, § 3, p. 12, G, VII, 360.

<sup>21</sup> Alexandre Koyré, I. Bernard Cohen, "The Case of the Missing Tanquam: Leibniz, Newton & Clarke" in *Isis*, 1961<sup>12</sup>, Vol. 52, Nº. 4, p. 564, onde se imprime a página original da *Ótica*.

<sup>22</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, §§ 24-28, p. 33, G, VII, 386.

<sup>23</sup> Leibniz *op. cit.*, 5º escrito, § 78, p. 785, G, VII, 409.

<sup>24</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 3ª réplica, § 10, p. 20, G, VII, 369-70.

<sup>25</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus quartus, *Optics*, Qu. 28, 238. AP. Cf. Isaaco Newton, Latine reddidit Samuel Clarke, *Optice*, Londini, Sam. Smith & Benj. Walford, 1706, Qu. 20, p. 315, exatamente com o mesmo teor, sobretudo na questão inicial.

<sup>26</sup> Para lá de *sensorium, actorium*: Alexandre Koyré, *Études newtoniennes*, s/l, Éd. Gallimard, 1968, re. 1980, p. 47. AP.

<sup>27</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus quartus, *Optics*, Qu. 31, p. 262. AP.

<sup>28</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus quartus, pp. 238-239, nota.

newtonianas acerca da *prisca sapientia* e *prisca theologia*. Apesar da reprovação de Horsley, trata-se de uma concepção que parece ter acompanhado Newton talvez desde a juventude.<sup>29</sup>

Independentemente da inspiração arcaica, o que terá levado Newton a conceber o espaço como um sensorio ou como um sensorio-motor? Aparentemente, por estranho que possa parecer, há uma forte ligação entre esta questão e a questão cartesiana da comunicação entre a alma e o corpo que está na raiz do problema idealista. Sem tratar ainda esta questão, é importante lembrar que ela foi central para os cartesianos subsequentes, sobretudo os ocasionalistas, mas não está apenas presente entre os cartesianos. Surge em muitos outros autores que sentiram a influência do pensamento cartesiano, nomeadamente os platônicos de Cambridge e, mais particularmente, Henry More. O imenso fosso entre os dois tipos de substância foi colmatado por More, fazendo da essência cartesiana do corpo, a essência de toda e qualquer substância, incluindo as almas e Deus.<sup>30</sup> O corpo mantinha as suas características passivas, geométricas, inerciais, mas a extensão era igualmente atribuída às substâncias ativas. O dualismo, por um lado, e o mecanicismo no que se refere à matéria, por outro, garantiam a indefensabilidade do materialismo porque não havia só matéria e porque toda a atividade estava dependente do espírito. A extensão garantia a ligação entre as realidades, em tudo o resto, opostas. Porém, mesmo para More, a ligação, ao menos entre Deus e a matéria parecia distante e, assim, criou um intermediário que, embora espiritual, estivesse mais próximo dos movimentos cegos, sem percepção e sem inteligência, da natureza. Seguindo Modos gerais e Leis da Natureza impostos por Deus, esse Espírito cego explica os processos dinâmicos da Natureza que não se poderiam explicar pela matéria passiva, mas que não pareciam ter qualquer finalidade moral, nem seguir qualquer critério de justiça.<sup>31</sup>

Newton nunca parece ter aceitado esse espírito da natureza, até mesmo na *prisca sapientia* onde surgia, aqui e ali, sob a figura da alma do mundo, sobretudo porque não percebia porque Deus necessitava de intermediário para a sua atuação.<sup>32</sup> É possível que seja por essa divergência que quer Clarke, quer Newton se mostrem reservados em relação a More.<sup>33</sup> Mas o fator decisivo que o terá levado à concepção do *sensorium* parece estar expresso no próprio texto controverso em que o deu a conhecer. Isso será tratado mais tarde, mas um dos primeiros interesses de Newton que, porventura, o levou às descobertas óticas, era o de compreender como a alma recebe os dados materiais ou, após terem sido recebidos pelos sentidos, por exemplo, os raios de luz, como se formam as imagens. A própria glândula de Descartes abria caminho para sediar material ou espacialmente (o que, em Descartes, ia dar no mesmo) a ligação à alma.<sup>34</sup> Mas a glândula pineal continuava a ser um corpo que não explicava a ligação. Se, porém, se concebesse que a alma tinha, através da sua presença espacial, uma capacidade sensitiva do que se apresentasse no seu espaço próprio, o problema ficava resolvido ou era reduzido ao problema material da condução dos dados até ela. Evidentemente que explicando a comunicação num sentido, também se explicava no outro que até parecia interessar mais a Newton

<sup>29</sup> J. E. McGuire e P. M. Rattansi, "Newton and the 'Pipes of Pan'", in *Notes and Records of the Royal Society of London*, Vol. 21, nº 2, 1966<sup>12</sup>, nota 23, p. 140; mais do que os rascunhos das *queries*, dando crédito à datação dos Hall, estão a pensar na analogia, também motora, estabelecida em Isaac Newton, "De Gravitatione et Aequipondio Fluidorum" in Isaac Newton, ed. e trad. ingl. A. Rupert Hall and Marie Boas Hall, *Unpublished Scientific Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962, paperback ed., 1978, re-issued 2009, pp. 107-108. AP.

<sup>30</sup> Henry More, *A collection of several Philosophical Writings*, 2<sup>nd</sup> ed. corrected and enlarged, London, James Flesher, 1662, *Epistolæ quator ad Renatum Descartes*, Carta de More a Descartes de 13 de Dezembro de 1648, p. 62. AP.

<sup>31</sup> Henry More, *op. cit.*, The Preface general, 13, pp. xv-xvi. AP.

<sup>32</sup> J. E. McGuire e P. M. Rattansi, *op. cit.*, p. 124; cf. Isaac Newton, *op. cit.*, p. 108. É verdade que, segundo Dobbs, esse é papel de Cristo, do Logos, na teologia newtoniana. Cf. B. J. T. Dobbs, "Newton's Alchemy and His Theory of Matter" in *Isis*, The University of Chicago Press, 1982<sup>12</sup>, Vol. 73, Nº 4, pp. 527-528. Porém, segundo Dobbs, embora possa cumprir as mesmas funções, este "espírito da natureza" está longe de ser cego e de não ter desígnio e finalidade como em More.

<sup>33</sup> Isto apesar de Newton ter anotado e apreciado muito laudatoriamente, pelo menos, *A Imortalidade da Alma* de More: cf. I. Bernard Cohen, "A Guide to Newton's *Principia*" in Isaac Newton, trad. ingl. I. Bernard Cohen e Anne Whitman, *The Principia – Mathematical Principles of Natural Philosophy*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1999, ch. 4, sec. 8, p. 99.

<sup>34</sup> René Descartes, *op. cit.*, *Les Passions de l'Âme*, 31-32, pp. 710-711.

e, certamente, a Clarke porque dele dependia, como já foi visto, a própria possibilidade de liberdade: a eficácia física da alma, a sua capacidade motora. Provavelmente, Newton, em função do seu milenarismo, até estaria mais interessado na liberdade de Deus, entendida como possibilidade de interferência constante no mundo – e daí a ideia de dar à sua imensidade espacial funções sensoriomotoras. Naturalmente, o facto de assim se poder obter uma origem "local" e, por isso, mais aceitável mecanicamente, para a atração a distância, não é nada irrelevante. Mas a verdade é que Newton sempre preferiu suspender o juízo acerca da causa direta da gravidade ou até, simplesmente, se seria material ou imaterial,<sup>35</sup> mesmo se a causa última não puder deixar de ser Deus. De qualquer forma, os dois fins não são estranhos um ao outro. Ao referir-se à ordenação do sistema solar, pouco antes da segunda referência ao *sensorium*, afirma Newton: "uma tal maravilhosa uniformidade no sistema planetário deve poder ser o efeito da escolha."<sup>36</sup>

Que é a liberdade da operação divina que está em causa, parece notar-se na resposta à objeção de Leibniz que afirma que Deus não está presente às coisas por situação, mas por essência e que a sua presença se manifesta pela sua operação imediata<sup>37</sup>: "Deus, sendo onnipresente, está realmente presente a tudo essencial e substancialmente. A sua presença manifesta-se, de facto, pela sua operação, mas não poderia operar se lá não estivesse."<sup>38</sup> Ou seja, Leibniz considera que a sua presença se manifesta pela operação e Clarke que a operação se manifesta porque está presente. Não é por acaso que Newton estabelece uma analogia com a nossa sensibilidade; mesmo que não seja um órgão, o sensorio é concebido como um meio para a atuação divina. Daí que a acusação de Leibniz de Clarke e Newton fazerem de Deus a Alma do Mundo,<sup>39</sup> não seja descabida, por muito que Newton, prevendo a possibilidade dessa interpretação, a tenha negado antecipadamente.<sup>40</sup> Frente às acusações de conceber Deus à imagem da forma como se concebe a união da alma e do corpo, assim também parecendo que as coisas agem sobre Deus, como se pensa que a alma sente os corpos, Clarke repete as conceções de Newton que, ao tentarem evitar a acusação, a confirmam: se Deus não recorre a órgãos, o mesmo acontece, como ambos declaram, na própria ligação entre a alma e o corpo, pela simples presença às espécies ou imagens das coisas.<sup>41</sup> O facto de se acrescentar à presença o ser um ser vivo e inteligente<sup>42</sup> nada altera, visto poder ser atribuído à união entre a alma e o corpo. Embora quer a questão da Alma do Mundo, quer a da comunicação entre o corpo e a alma, tenham de ser tratadas, mais adiante, em secções distintas, visto excederem a simples temática do espaço, importa, porém, reter que, no passo referido, Newton, numa questão aparentemente alheia à vontade, faz questão de ligar a questão do *sensorium* à subserviência das criaturas à vontade divina, o que está intimamente ligado com a sua noção de governo e providência divinas, outra temática a tratar mais

<sup>35</sup> Isaac Newton, *Opera quae exstant omnia*, Londini, Johannes Nichols, Tomus quartus, 1782, Terceira carta para Bentley, p. 438. AP. É evidente que a questão da alma do mundo está aqui envolvida, caso a causa seja imaterial. Se for um espírito subordinado a Deus, acaba-se numa conceção análoga à de More. Se for o próprio Deus, pode-se reduzir Deus a uma Alma do Mundo. Mas esta questão será tratada mais adiante.

<sup>36</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus quartus, *Optics*, Qu. 31, p. 262. AP.

<sup>37</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3º escrito, § 12, p. 745, G, VII, 365. AP.

<sup>38</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 3ª réplica, § 12, p. 20, G, VII, 370. AP.

<sup>39</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 29, p. 754, G, VII, 375; 5º escrito, § 82, p. 786, G, VII, 410; § 86, p. 787, G, VII, 410-1. AP.

<sup>40</sup> Na 2ª edição dos *Principia* (Isaaco Newtono, *Philosophiae Naturalis...*, ed. ultima, Amstælodami, Sumptibus societatis, 1714, Scholium Generale, p. 482, AP), Newton já tinha negado mais ou menos explicitamente que Deus fosse a Alma do Mundo, porventura devido às reacções (incluindo as leibnizianas) à dúbia formulação da edição latina da *Ótica* (Isaaco Newton, Latine reddidit Samuel Clarke, *Optice*, Londini, Sam. Smith & Benj. Walford, 1706, Qu. 23, p. 346, AP). Que o assunto o incomodou é óbvio quer pelo pequeno acréscimo, na 3ª ed. dos *Principia* (Isaac Newton, *Opera quae exstant omnia*, Londini, Johannes Nichols, Tomus tertius, 1782, *Philosophiae naturalis...*, Liber tertius, Scholium generale, p. 171, AP), explicitamente dirigido àqueles que julgam Deus a Alma do Mundo, mas, sobretudo, na reelaboração da passagem da *Ótica* na 2ª ed. inglesa. Cf. Isaac Newton, *Opticks*, 2ª ed., London, W. and J. Innys, 1718, Qu. 31, p. 379, AP.

<sup>41</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 2ª réplica, § 4, p. 12, G, VII, 360; 4ª réplica, §§ 29-30, p. 33, G, VII, 386; ou ainda o espaço como lugar da percepção, 5ª réplica, §§ 79 a 82, G, VII, 432.

<sup>42</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 2ª réplica, § 5, p. 12, G, VII, 360-1.

adiante.<sup>43</sup>

## 2. Relação de Deus com o espaço e o tempo: atributos, propriedades ou modos

Sendo o espaço, em Newton, uma espécie de meio sensório-motor de Deus, como definir a sua relação com Deus? Verdadeiramente, Leibniz só põe a questão na sua terceira carta, mas fá-lo de forma contundente: "Estes senhores sustentam, então, que o Espaço é um ser real absoluto: [...] parece que esse Ser deve ser Eterno e infinito. É por isso que há quem tenha acreditado que seria o próprio Deus, ou então, o seu atributo, a imensidade."<sup>44</sup> Ser o próprio Deus ou um seu atributo dava um pouco no mesmo, lembrava Spinoza.<sup>45</sup> Estranhamente, Clarke (e, muito provavelmente, o próprio Newton, apesar de ter feito que Clarke mais tarde alterasse a sua posição) não se precaveu contra essa possibilidade, mesmo tendo em conta que reforçava as ligações com a concepção da Alma do Mundo, seja na versão estoica, seja na versão neoplatónica (próxima de More), seja diretamente no panteísmo de Spinoza, embora tenha respondido de uma forma um pouco equívoca: "O espaço não é um Ser, um Ser eterno e infinito; mas uma propriedade ou consequência da existência de um Ser infinito e eterno. O espaço infinito é imensidade: mas a imensidade não é Deus: e, por isso, o espaço não é Deus."<sup>46</sup> Não haverá grande diferença entre propriedade e atributo e a verdade é que Clarke nunca emenda o termo leibniziano, até porque é o que já tinha utilizado como sinónimo de propriedade.<sup>47</sup> Por outro lado, a alternativa apresentada ("consequência da existência"), ao menos nos textos da polémica, não é apresentada como uma concepção alternativa mas como uma expressão alternativa da mesma concepção. Assim, na quarta réplica, após reafirmar o espaço vazio como espaço vazio de corpos e propriedade de uma substância incorpórea, onde chega a utilizar, na sequência de Leibniz, o termo atributo,<sup>48</sup> Clarke apresenta as duas alternativas, propriedade e consequência da existência numa mesma explicação: "O espaço não é uma substância mas sim uma propriedade e, se é uma propriedade daquilo que é necessário, existirá, conseqüentemente (como todas as outras propriedades daquilo que é necessário têm que fazer), mais necessariamente (embora não seja, ele próprio, uma substância) que essas próprias substâncias que não são necessárias. O espaço é imenso e imutável e eterno, assim como também é a duração. Porém, de modo algum se segue disto que alguma coisa seja eterna *hors de Dieu* [fora de Deus]. Porque o espaço e a duração não estão *hors de Dieu*, mas são causados por e são conseqüências imediatas e necessárias da sua existência. E, sem eles, a sua eternidade e ubiquidade (ou onnipresença) seriam retiradas."<sup>49</sup>

Para dizer a verdade, só se estivessem, de algum modo, fora de Deus, como uma criatura, uma propriedade de uma criatura, a relação entre as criaturas ou um fenómeno, é que seriam algo significativamente diferente de uma propriedade de Deus. Ora, tal possibilidade é perentoriamente afastada: "Mesmo que nenhuma criatura existisse, a ubiquidade de Deus e a continuação da sua existência fariam o espaço e a duração ser exatamente o mesmo que são agora."<sup>50</sup> Novamente, na quinta réplica, sublinhando mais a ideia de consequência, devido à possibilidade de se conceber Deus no espaço, acaba por afirmar que espaço e tempo não são distintos de Deus: "Deus não existe no espaço e no tempo, mas a sua existência causa o espaço e o tempo. E quando, de acordo com a

<sup>43</sup> Não parece ser necessário tratar argumentos menos sérios como o de Leibniz quando se pergunta se o espaço se lembra do corpo quando este sai dele, Leibniz, *op. cit.*, 2º escrito, § 4, p. 736, G, VII, 357.

<sup>44</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3º escrito, § 3, p. 742, G, VII, 363. AP. Assim também dizia nos *Novos Ensaios*: Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XIII, § 17, p. 112, G, V, 136. AP.

<sup>45</sup> Benedictus de Spinoza, ed. Gebhardt, Heidelberg, 1926; tr. ingl. Samuel Shirley, *Complete Works*, Indianapolis, Hackett, 2002, *Ethics*, Book I, Prop. 2, p. 245. Segundo Koyré (Alexandre Koyré, *op. cit.*, p. 205), talvez tenha sido esta similitude que tenha motivado a correção imposta por Newton, através de Clarke, na edição de Des Maizeaux, que, em breve, será abordada.

<sup>46</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 3ª réplica, § 3, p. 19, G, VII, 368. AP.

<sup>47</sup> Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, London, James Knapton, 1705, IV, p. 79.

<sup>48</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, §§ 8-9, p. 30, G, VII, 383.

<sup>49</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, § 10, pp. 30-31, G, VII, 383. AP.

<sup>50</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, § 41, p. 34, G, VII, 388. AP.

analogia do discurso vulgar, dizemos que ele existe em todo o espaço e em todo o tempo, as palavras apenas significam que ele é onnipresente e eterno, quer dizer, que o espaço e o tempo ilimitados são consequências necessárias da sua existência, e não que o espaço e o tempo sejam seres distintos dele, **nos** quais ele exista."<sup>51</sup> Não é crível que esta formulação não fosse do conhecimento de Newton. Pelo contrário, a adição da expressão "consequência da existência" não surge na primeira conferência de Boyle proferida por Clarke, ao contrário de propriedade e atributo, como já foi referido, e parece ser um contributo do próprio Newton que terá ficado, nessa altura, senão satisfeito, pelo menos conformado, com a junção explicativa das duas expressões. Porém, é sabida a aversão de Newton, em geral, a qualquer abordagem metafísica e, em particular, da natureza e essência de Deus que Newton pretendia que fosse inacessível, apenas tornada acessível de forma voluntarista pela submissão pessoal ao seu domínio, domínio, aliás, onde se revela a sua liberdade, ao contrário da sua quase inacessível natureza necessária.<sup>52</sup> Esse é, aliás, o sentido tornado absolutamente claro pelos rascunhos<sup>53</sup> e outros manuscritos, do Escólio Geral dos *Principia*, em que, apesar do próprio Newton se referir a atributos,<sup>54</sup> inequivocamente os desvaloriza, exatamente por não permitirem estabelecer a relação do crente com o seu Senhor.<sup>55</sup> Embora Clarke julgasse estar a ser fiel ao seu mestre, o seu pendor metafísico não poderia ser completamente bem visto por Newton, apesar de tolerar esta como muitas outras abordagens do círculo teológico newtoniano, por alguma conveniência. Além disso, parece claro que Newton não se sentiria à vontade nas discussões metafísicas como aquela que aqui está em causa, uma das razões por que delegou a sua defesa em Clarke, não se tratando apenas de uma questão de aversão, mas também de incapacidade (natural ou resultante do hábito de as não considerar) de lidar com as subtilezas conceptuais metafísicas. Dessa forma, as reticências de Newton à abordagem de Clarke devem ter-se acumulado, para lá de eventualmente sentir mal respondidas as objeções de Leibniz, não chegando a alterar o teor das cartas de Clarke,<sup>56</sup> mas já levando à introdução da longa nota sobre o abstrato e o concreto na edição de Clarke da polémica,<sup>57</sup> e acabando por forçar<sup>58</sup> Clarke a pedir a Des Maizeaux que acrescentasse um aviso ao leitor na sua publicação da correspondência.<sup>59</sup>

O sentido do trecho é relativamente claro, ao contrário do que diz Vailati, mesmo sem a carta a Waterland que cita<sup>60</sup>, em que Clarke chama a atenção para o facto de os atributos não serem predicáveis uns dos outros, ao passo que os modos da existência também se poderiam predicar dos atributos (e. g., a onisciência eterna ou a onipotência imensa), levando Vailati a conceder-lhes, com propriedade, o estatuto não adjetivo mas adverbial. Assim, alguns anos após a morte de Leibniz, talvez incomodado pelas suas objeções, ainda Newton fixava o sentido canónico de uma das mais fundamentais teses da sua física, o que mostra razoavelmente bem quanta falta de crítica tinham as noções metafísicas de Newton e quanta necessidade tinham do debate que Newton passou uma vida

<sup>51</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, § 45, p. 71, G, VII, 427. AP.

<sup>52</sup> Frank E. Manuel, *op. cit.*, pp. 21-22: Yahuda MS. 21, fol. 1<sup>r</sup>. AP.

<sup>53</sup> Sobretudo MS.Add.3965, fols. 361-2: Isaac Newton, ed. e trad. ingl. A. Rupert Hall and Marie Boas Hall, *Unpublished Scientific Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962, paperback ed., 1978, re-issued 2009, pp. 355-359.

<sup>54</sup> Isaac Newton, *Opera quae exstant omnia*, Londini, Johannes Nichols, Tomus tertius, 1782, *Philosophiæ naturalis Principia Mathematica*, Liber tertius, Scholium generale, p. 173. AP.

<sup>55</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus tertius, *Philosophiæ naturalis...*, Liber tertius, Scholium generale, pp. 171-2. AP. No rascunho já referido, Isaac Newton, ed. e trad. ingl. A. Rupert Hall and Marie Boas Hall, *op. cit.*, p. 359, salienta mesmo que, sem o domínio, com esses atributos, não seria Deus, mas apenas natureza. AP.

<sup>56</sup> A referência ao *immensum* em vez de imensidade, Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, § 39, p. 70, G, VII, 426; repete apenas o que está nos *Principia*, Isaac Newton, *Opera quae exstant omnia*, Londini, Johannes Nichols, Tomus tertius, 1782, *Philosophiæ naturalis Principia Mathematica*, Liber tertius, Scholium generale, p. 172. AP.

<sup>57</sup> Samuel Clarke, *A Collection of Papers...*, London, James Knapton, 1717, pp. 303-307.

<sup>58</sup> Ezio Vailati, *op. cit.*, ch. 1, nota 40, p. 200.

<sup>59</sup> Pierre Desmaizeaux, *Recueil de Diverses Pieces, sur la Philosophie, la Religion Naturelle, l'Histoire, les Mathematiques, &c. par Mrs. Leibniz, Clarke, Newton, & autres Auteurs célèbres*, Amsterdam, H. du Sauzet, 1720; 2ª ed. ver, corr, e aum., Amsterdam, François Changuion, 1740, Tome I, pp. iv-v. AP.

<sup>60</sup> Ezio Vailati, *op. cit.*, ch. 1, pp. 36-37.

inteira a rejeitar. Quando Clarke, bem "aconselhado" por Newton, se desculpa com a dificuldade de falar sem ser através de expressões figuradas daquilo que não é objeto dos sentidos, trai duplamente a fraqueza central do pensamento de Newton: a dificuldade de pensar tudo o que não for empírico; e a dificuldade de lidar com os conceitos metafísicos que, exatamente, não são expressões figuradas – a que figura de estilo corresponde o modo ou atributo? Que se tratou de uma alteração canônica, também a alteração do *Discurso* de Clarke de 1704 nas derradeiras edições o mostra: onde estava "atributo" surge, mais tarde, "modo".<sup>61</sup>

A dar crédito à datação dos Hall,<sup>62</sup> esta conceção esperou mais de cinquenta anos para encontrar a sua forma definitiva. Num fragmento por eles apresentado, Newton afirma que a infinitude não é uma perfeição, exceto quando é atributo de coisas perfeitas, como no intelecto infinito, no poder infinito, etc., mas não na ignorância ou na impotência infinitas, dependendo a perfeição da extensão infinita daquilo que é extenso.<sup>63</sup> É fácil ver que também aqui a infinitude, associada à extensão, é atribuída aos próprios atributos, como Clarke defende na carta a Waterland relativamente à imensidade e eternidade. O estatuto dado aqui ao espaço ou extensão parece ser a de um modo adverbial, um modo de existência, como um efeito que emana de Deus ou uma afeção de todos os seres.<sup>64</sup> Tendo em conta a condenação teológica feita por Newton das emanações, dificilmente estará aqui em causa uma nova versão das emanações neoplatónicas, visto explicitamente Newton distinguir este efeito das criações, apesar de não ser de excluir uma influência da linguagem dos platónicos de Cambridge,<sup>65</sup> nomeadamente de Henry More. Stein salienta que o termo "emanação" tem também o sentido de consequência necessária, termo que acabará por ser consagrado por Newton, inclusive nesta polémica, abandonando, talvez, o termo anterior pela possível associação com a corrupção da religião original pelos cabalistas, platónicos e gnósticos.<sup>66</sup> O facto de esta conceção poder ser tão antiga não desmente a aceitação por Newton das utilizações dos termos propriedade e atributo na polémica, até porque também neste texto espaço e tempo, a par de

---

<sup>61</sup> Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, London, James Knapton, 1705, IV, p. 79, alterado para: Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God...*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 31. AP.

<sup>62</sup> Segundo os Hall, o manuscrito que será agora considerado, "De Gravitatione et Aequipondio Fluidorum", terá sido escrito entre 1664 e 1668: Isaac Newton, ed. e trad. ingl. A. Rupert Hall and Marie Boas Hall, *op. cit.*, p. 90. A atribuição é discutível, tendo em conta que algumas conceções que se supunha de origem teológica, supostamente desenvolvidas sobretudo nos anos 70, são aqui expressas; além disso, há semelhanças insólitas com algumas teses de Locke surgidas mais de 20 anos depois; outras passagens parecem se assemelhar aos *Principia*. Apesar de tudo, Stein, ao discutir a questão (Howard Stein, "Newton's Metaphysics" in I. Bernard Cohen, George E. Smith, ed., *The Cambridge Companion to Newton*, Cambridge. Cambridge University Press, 2002, 2004, pp. 302-303), acaba por se inclinar para a data dos Hall, muito embora o argumento caligráfico pareça falível. O texto talvez seja, de facto, um pouco imaturo, como dizem os Hall, parecendo perder-se um pouco e dando demasiada importância à refutação de Descartes, mas não é seguro que ambas as coisas não pudessem suceder mais tarde, quer devido à dificuldade newtoniana de lidar com assuntos metafísicos, quer devido à importância que Descartes continuava a ter. Cohen, pelo contrário, dá razão a Dobbs, colocando o manuscrito entre o *De motu* e os *Principia*, ou seja, cerca de 1785, considerando que só nessa altura se consuma o corte definitivo com Descartes: cf. I. Bernard Cohen, "A Guide to Newton's *Principia*" in Isaac Newton, trad. ingl. I. Bernard Cohen e Anne Whitman, *The Principia – Mathematical Principles of Natural Philosophy*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1999, ch. 3, sec. 1, p. 47. Em B. J. T. Dobbs, *op. cit.*, p. 522, Dobbs admite, na melhor das hipóteses, que se possa datar do início dos anos 80. Pelo contrário, sem grandes considerações, Westfall aproxima-se da datação dos Hall, indicando 68 como a data mínima: Richard S. Westfall, *Never at Rest...*, New York, Cambridge University Press, 1980, 20th. pr. 2010, p. 301.

<sup>63</sup> Isaac Newton, "De Gravitatione..." in Isaac Newton, ed. e trad. ingl. A. Rupert Hall and Marie Boas Hall, *op. cit.*, pp. 102-103. AP.

<sup>64</sup> Segue-se aqui a trad. proposta por Howard Stein, *op. cit.* p. 266, visto ser mais literal: Isaac Newton, *op. cit.* p. 99. AP.

<sup>65</sup> E. g., Ralph Cudworth, ed. Thomas Birch, *The Works*, Oxford, D. A. Talboys, 1829, Vol.III, p. 479, partindo da análise da conceção de Gassendi, acaba por apresentar uma conceção e uma linguagem similar à de Newton neste fragmento.

<sup>66</sup> Frank E. Manuel, *op. cit.*, pp. 68-69. Talvez a utilização desta palavra seja um sinal de que o texto é anterior às investigações teológicas que culminaram nas teses anti-trinitárias: Se assim é, isso significa que existem conceções teológicas muito importantes, nomeadamente, para a física de Newton que são anteriores a essas investigações e que se mantiveram apesar das mesmas.



afeções, são considerados atributos.<sup>67</sup> Mas é notório que, mesmo não partilhando de todas as concepções de More, neste aspeto, apesar de a própria linguagem ser diferente, Newton partilha da mesma concepção da espacialidade ser inerente a qualquer ser, muito embora lhe possa chamar afeção de todo o ser enquanto ser.<sup>68</sup>

Deixa-se aqui em suspenso a tese de Stein<sup>69</sup> de que o espaço seria uma estrutura independente do próprio Deus que, mesmo que tenha sido defendida por Newton, poderá ter sido superada e, de qualquer forma, seria sempre um exercício abstrato. Em função dos textos,<sup>70</sup> percebe-se a interpretação de Stein, mas não parece muito compatível com a interpretação de ser uma consequência necessária da existência de Deus. De qualquer forma, menciona-se este estranho atributo sem sujeito por corresponder exatamente a uma das críticas de Leibniz: "Ora, a extensão deve ser a afeção de um extenso. Mas se este espaço estiver vazio, será um atributo sem sujeito, uma extensão de nenhum extenso."<sup>71</sup> Mas isso mais facilmente, como afirma Leibniz, faria do espaço uma ordem de coisas e, portanto, algo relativo, do que uma realidade absoluta como pretende Newton. Considerando a possibilidade de ser algo sem sujeito, independente até de Deus, "se o espaço é uma realidade absoluta, bem longe de ser uma propriedade ou accidentalidade oposta à substância, será mais subsistente que as substâncias. Deus não a saberia destruir, nem mesmo mudar em nada. Seria não somente imenso no todo, mas ainda imutável e eterno em cada parte. Haveria uma infinidade de coisas eternas fora de Deus."<sup>72</sup> Aqui já se aborda um segundo aspeto que será tratado mais adiante, o das partes, mas de qualquer forma a perspetiva que Newton parece defender no passo referido não parece consistente, sendo preferível pensar que, no atributo sem sujeito, estaria a pensar num qualquer sujeito que não fosse Deus. Mas é possível que estivesse a tentar pensar aquilo que Leibniz ridiculariza na derradeira carta: "Se o espaço é a propriedade ou afeção da substância que está no espaço, o mesmo espaço será tanto a afeção de um corpo, quanto de um outro corpo; tanto de uma substância imaterial, quanto talvez de Deus, quando estiver vazio de qualquer outra substância material ou imaterial. Mas eis uma estranha propriedade ou afeção que passa de sujeito em sujeito. Os sujeitos deixarão assim os seus acidentes como um fato, a fim de que outros sujeitos se possam tornar a vestir com ele. Depois disso, como distinguiremos os acidentes e as substâncias?"<sup>73</sup>

Em quase toda a polémica e em quase todo o tratamento destas questões nestes autores e nesta época, era usual transportar o que se dizia do espaço para o tempo, ou melhor, de acordo com as preferências de Newton, para a duração, seguindo aqui, aliás, novamente, a linguagem de More. Burt afirma que More não estaria interessado no tempo e que o verdadeiro antecedente do tempo absoluto de Newton é Barrow e não More.<sup>74</sup> Sem negar que o destaque dado, em More, ao espaço é muito maior do que ao tempo, motivado pela crítica ao cartesianismo e da sua concepção do corpo como *res extensa*, a verdade é que a duração onde o mundo decorre é entendida da mesma forma que a extensão onde o mundo se situa. Numa passagem da segunda carta dirigida a Descartes, More afirma que a duração continuaria a decorrer e a ser mensurável entre um universo que Deus tivesse aniquilado e um novo que viesse a criar, passado muito tempo.<sup>75</sup> Numa obra posterior, afirma a

<sup>67</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, p. 103. AP.

<sup>68</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, p. 103: "Spatium est entis quatenus ens affectio."

<sup>69</sup> Howard Stein, *op. cit.*, pp. 271-272.

<sup>70</sup> Mais este até do que o citado por Stein, em que Newton afirma que se poderia conceber a existência do espaço mesmo simulando que Deus não existiria: Isaac Newton, *op. cit.*, p. 111. AP.

<sup>71</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 4º escrito, § 9, p. 751, G, VII, 372. AP.

<sup>72</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 10, p. 751, G, VII, 373. AP.

<sup>73</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 39, p. 774, G, VII, 398. AP.

<sup>74</sup> E. A. Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, Doubleday, N. Y., ed. Garden City, 1954; Mineola, New York, Dover Publications, 2003, p. 155, embora a tese seja desenvolvida entre a p. 150 e a p. 161 – mas, fundamentalmente, o facto que faz de Barrow um passo necessário entre More e Newton é a sua abordagem matemática.

<sup>75</sup> Henry More, *op. cit.*, *Epistolæ quator ad Renatum Descartes*, Carta de More a Descartes de 4 de Março de 1649, pp. 73-74. AP. A tradução é apresentada em Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1957, p. 120.

duração absoluta, com o mesmo estatuto do espaço absoluto, enquanto atributos divinos.<sup>76</sup> Apesar de fazer questão de emendar diversas vezes a sua concepção inicial desta duração divina como sucessiva, rejeita sempre que a eternidade divina seja um eterno hoje, um "instante permanente" ou um "instante indivisível", antes contrapondo a permanência de Deus à fluidez do criado cuja sucessão tem sua referência absoluta na permanência divina, utilizando, para expressar esta noção, metáforas em que, por exemplo, contrapõe um rio a uma rocha.<sup>77</sup> É possível que a primeira concepção fosse mais próxima de Newton e Clarke, mas, desde que se rejeite o eterno hoje da tradição patrística e escolástica, não se vê porque não poderiam também aceitar a segunda. Assim, a influência de More nas noções de espaço e tempo como propriedades ou modos de Deus, a tal devendo o seu estatuto absoluto, em Newton e Clarke, parece inegável, por muito que se sinta o silêncio destes em relação àquele, presumivelmente motivado por outras concepções (espírito da natureza, teologia necessitarista, trinitarismo, para lá das discordâncias proféticas e experimentais que pudessem existir). Até mesmo a sua crítica ao holenmerianismo, ou seja, o estar todo em toda a parte, segundo o neologismo criado por More,<sup>78</sup> parece ser seguida por Newton e Clarke,<sup>79</sup> muito embora, presumivelmente como o próprio More em tempos,<sup>80</sup> Newton mantenha alguma concepção desse tipo, tendo em conta a vaga associação feita entre Deus e o instante que está em toda a parte.<sup>81</sup> A verdade é que todos parecem concluir que Deus está tridimensionalmente em toda a parte porque essa tridimensionalidade é considerada condição necessária de toda a existência. Se assim não fosse, seria de esperar outra resposta de Clarke à segunda parte da crítica de Leibniz.

### 3. Relação de Deus com o espaço e o tempo: a "indiscerpibilidade"

Na primeira objeção já citada de Leibniz relativa à relação de Deus com o Espaço, há uma última menção decisiva para este debate: "Mas como o espaço tem partes, não pode convir a Deus."<sup>82</sup> Ora, quer como atributo, quer como propriedade, quer como consequência, quer como afeção, quer como modo, se o espaço é associado a Deus, não pode ter partes. E é isso que Clarke diz, não apenas por estar ligado a Deus, mas em função da consideração da sua própria realidade: "Este espaço não tem partes porque o espaço infinito é uno e absoluta e essencialmente indivisível. Supô-lo partido é uma contradição nos termos, porque tem que existir espaço na própria partição, o que leva a supô-lo partido e, no entanto, não partido ao mesmo tempo... A imensidade e a onnipresença de Deus é tão-pouco uma divisão da sua substância em partes quanto a sua duração e continuação na existência é uma divisão da sua existência em partes. Não há aqui nenhuma dificuldade que não resulte do abuso figurativo do termo *partes*."<sup>83</sup> A explicação da segunda frase havia sido dada nos *Principia*, onde Newton havia salientado que moverem-se partes do espaço para fora dos seus lugares, seria

<sup>76</sup> Logo após abordar o espaço, pp. 163-164, Henry More, *op. cit.*, *An Appendix to the foregoing Antidote against Atheism*, ch. VII, § 2, p. 164. AP.

<sup>77</sup> Henry More, *Divine Dialogues...*, 2<sup>nd</sup>. ed., London, Joseph Downing, 1713, 1<sup>st</sup>. dial, XV, pp. 30-34.

<sup>78</sup> Henry More, *Enchiridion Metaphysicum*, Pars Prima, Londini, Guilielmum Morden, 1671, P. I, Cap. 27, p. 351, embora o que esteja em causa seja a alma, a mesma questão se põe para Deus em relação ao espaço absoluto. A questão da alma será tratada noutra secção.

<sup>79</sup> Ezio Vailati, "Introduction" in Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God...*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. xvii.

<sup>80</sup> Henry, John, "Henry More", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/henry-more/>>.

<sup>81</sup> Isaac Newton, "Scholium Generale", Ms. Add. 3965, fols. 361-362, in Isaac Newton, ed. e trad. ingl. A. Rupert Hall and Marie Boas Hall, *op. cit.*, p. 355. AP. De forma bem mais vaga, surge no próprio Escólio Geral dos *Principia*: Isaac Newton, *Opera quae exstant omnia*, Londini, Johannes Nichols, Tomus tertius, 1782, *Philosophiae naturalis Principia Mathematica*, Liber tertius, Scholium generale, p. 172. AP.

<sup>82</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3<sup>o</sup> escrito, § 3, p. 742, G, VII, 363. E, tal como na outra citação (nota 44 desta parte), encontramos nos *Novos Ensaios*, exatamente no mesmo sítio, a correspondente: Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XIII, § 17, p. 112, G, V, 136. AP.

<sup>83</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 3<sup>a</sup> réplica, § 3, p. 19, G, VII, 368. AP. O argumento já havia sido apresentado, brevemente, por Clarke na 2<sup>a</sup> réplica, Roger Ariew, *op. cit.*, 2<sup>a</sup> réplica, § 4, p. 12, G, VII, 360. AP. Porém, apesar de já o conhecer, certamente, através de Newton, foi completamente ignorado por Leibniz na 3<sup>a</sup> missiva.

movê-los para fora de si mesmos.<sup>84</sup> Mas quanto ao uso abusivo do termo "partes", dificilmente alguém poderia ser mais acusado disso que Newton, em muitos textos, mas nomeadamente no Escólio agora referido às definições iniciais dos *Principia*, para não falar da divisão ao infinito do final da *Ótica*.<sup>85</sup> Isso não o impede de declarar, talvez desde a sua juventude, que os próprios espaços não são de facto divisíveis,<sup>86</sup> para lá de dar o seu aval às palavras de Clarke. Como explicar tão manifesta contradição?

O próprio Leibniz localiza a contradição no próprio Clarke,<sup>87</sup> mas, ao fazê-lo, também fornece a sua solução. Na primeira referência de Leibniz, Clarke havia declarado: "As partes do próprio Espaço ou Expansão podem ser provadas ser absolutamente inseparáveis (*Indiscerpible*)"<sup>88</sup>; o que é ainda um pouco equívoco, visto se poder pensar que, como átomos, as partes do espaço embora separáveis entre si, não o seriam em si. Mas, na segunda referência, Clarke adianta: "O espaço é [...] uma extensão cujas partes (assim chamadas impropriamente) dependem umas das outras para a sua existência, não apenas por causa da sua infinitude, mas por causa da contradição que a separação delas manifestamente implicaria."<sup>89</sup> A estas duas referências, poder-se-ia adicionar uma terceira, cuja novidade é também se referir ao tempo: as partes do tempo têm uma conexão essencial porque "cada momento, coexistindo com todas as partes do espaço, é ainda quer indivisível em si mesmo, quer inseparável das outras partes da duração."<sup>90</sup> É o próprio Clarke que usa o termo de Henry More, *indiscerpible*, mas que havia sido adotado por outros, como, por exemplo, Cudworth<sup>91</sup> e Anne Conway (embora, neste caso, de forma discordante do seu antigo mestre),<sup>92</sup> tendo-se tornado relativamente conhecido. Porém, Newton, como noutros casos relativos à influência de More, não parece gostar de o usar e daí parece nascer a referida contradição. O próprio Clarke pouco o usa na polémica, apesar da relativa boa propensão de Leibniz em relação a More, provavelmente por estar sob a tutela de Newton. O termo é aplicado ao espaço, enquanto atributo, propriedade ou modo divino, às substâncias imateriais (almas, espíritos) e às partículas mais elementares, os átomos. Deixando os dois restantes casos para mais tarde, o que *indiscerpible* quer dizer é que as partes, podendo ser matematicamente divididas, não podem ser fisicamente separadas.<sup>93</sup> Daí a tradução apresentada: inseparável.

Acontece que Leibniz, identificando o teor da distinção, enuncia uma objeção dificilmente superável, sobretudo no que diz respeito a Deus: "Como eu objetei que o espaço tem partes, busca-se uma escapatória, afastando-se do sentido recebido dos termos e sustentando que o espaço não tem quaisquer partes; porque essas partes não são de todo separáveis e não poderiam ser afastadas uma das outras por discernção [mantida, neologicamente, para que se perceba a referência]. Mas é suficiente que o espaço tenha partes, sejam essas partes separáveis ou não; e podemos atribuí-las no

<sup>84</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus secundus, *Philosophiæ naturalis Principia Mathematica*, Def, VIII, Scholium, p. 8. AP.

<sup>85</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus quartus, *Optics*, Qu. 31, p. 263: "Space is divisible in infinitum."

<sup>86</sup> Isaac Newton, "De Gravitatione..." in Isaac Newton, ed. e trad. ingl. A. Rupert Hall and Marie Boas Hall, *op. cit.*, p. 103: "sciendum est ipsissima spatia non esse actu divisibilia".

<sup>87</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 4º escrito, § 12, p. 752, G, VII, 373.

<sup>88</sup> Samuel Clarke, *A letter to Mr. Dodwell*, 6ª edição, London, James and John Knapton, 1731, "A Defence of an Argument...", p. 102. AP.

<sup>89</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, "A Second Defence of an Argument...", pp. 175-176. AP.

<sup>90</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, "A Fourth Defence of an Argument...", p. 399. AP.

<sup>91</sup> E. g., Ralph Cudworth, *op. cit.*, p. 81.

<sup>92</sup> Anne Conway, *Principia Philosophiæ antiquissimæ et recentissimæ de Deo, Christo & Creatura*, Amsterdam, M. Brown, 1690; tr. ingl. J. C., *The Principles of the most Ancient and Modern Philosophy*, London, 1692 [http://digital.library.upenn.edu/women/conway/principles/principles.html] – tem múltiplas menções, normalmente aplicadas à questão em que quer More, quer Clarke, mais utilizaram a palavra, a distinção entre corpo e espírito.

<sup>93</sup> Henry More, *A collection...*, 2nd. ed. corrected and enlarged, London, James Flesher, 1662, *The immortality of the Soul*, B. I, Ch. VI, Axiome 15, p. 27. Ironicamente, este ensaio, onde mais usa a noção, é dedicado a Eduard Conway. Para um uso do termo mais relacionado com o espaço absoluto, ver Henry More, *Divine Dialogues...*, 2ª ed., London, Joseph Downing, 1713, 1ª dial., XXVII, p. 56. Na pág. 64 (XXX), também apresenta a distinção acima referida, de forma até talvez mais clara. AP.

espaço, seja pelos corpos que aí estiverem, seja pelas linhas ou superfícies que aí podemos traçar."<sup>94</sup> Leibniz não tem razão quando se refere às respostas de Clarke como uma escapatória, visto serem as concepções deste e de Newton mais fundamentais acerca da natureza do espaço.<sup>95</sup> Porém, tem toda a razão quando salienta que o facto de serem inseparáveis não faz com que deixem de existir partes. Já Anthony Collins havia salientado que a inseparabilidade de uma extensão (no caso, a da alma), não alterava o facto de um lado ser diferente do outro, do lado esquerdo ser uma parte e o direito outra.<sup>96</sup> Embora a organização argumentativa da resposta de Leibniz deixe a desejar, visto supor sistematicamente que o espaço tem partes, após Clarke ter afirmado que, em sentido rigoroso, não as tinha, mesmo à luz deste argumento, compreendem-se as objeções de Leibniz, todas elas decorrentes da incompatibilidade entre um Deus que, pela sua simplicidade, não pode ter partes e um espaço que as tem, como é atestado pelo facto de os corpos (e até os espíritos, na concepção de Clarke e Newton) se localizarem nele.<sup>97</sup>

Frente à maior e mais pertinente objeção de Leibniz a este propósito, Clarke prefere uma evasiva, dizendo que Leibniz está apenas a jogar (*quibbling*) com as palavras.<sup>98</sup> De qualquer forma, Clarke, para lá desta acusação, ainda reenvia para uma resposta anterior: "Os infinitos são compostos de finitos em nenhum outro sentido senão o de que os finitos são compostos de infinitesimais. [...] As partes, no sentido corpóreo da palavra, são separáveis, compostas, não unidas, independentes de e movíveis umas das outras; mas o espaço infinito, embora possa parcialmente ser apreendido por Nós, quer dizer, possa, na Nossa imaginação, ser concebido como composto de partes, porém, visto essas partes (assim impropriamente chamadas) serem essencialmente inseparáveis [*indiscerpibles*] e amovíveis umas das outras, e não poderem ser partidas sem uma expressa contradição nos termos, o espaço é, conseqüentemente, em si próprio, essencialmente um e absolutamente indivisível."<sup>99</sup> Trata-se, no fundamental, da mesma distinção de More, ignorando o facto de que, para que haja partes, não é necessário que se seja "partível". Além disso, embora Leibniz certamente não considerasse os finitos compostos de infinitesimais, não veria qualquer problema em considerar os corpos finitos infinitamente divisíveis, sendo a sua composição de infinitas entidades necessária para a continuidade do fenómeno da extensão. Porém, o ambiente de reserva intelectual em que decorre esta polémica impediu explicações mais demoradas desta questão.

Uma última objeção de Leibniz parece atingir um aspeto relevante e ser respondida de forma insuficiente por Clarke. A ubiquidade divina exige que Deus esteja no espaço (de facto, tradicionalmente, que Deus esteja inteiro em cada lugar). Se assim é, como pode o espaço estar em Deus, dele decorrer ou ser sua propriedade? "Já ouvimos muitas vezes dizer que a propriedade está no sujeito; mas nunca ouvimos dizer que o sujeito esteja na propriedade."<sup>100</sup> E, naturalmente, como é habitual, o mesmo se aplica ao tempo. Ora, Clarke responde à objeção, como se Leibniz estivesse a dizer que Deus existia no espaço e no tempo, ao passo que Leibniz se estava referir à ubiquidade decorrente da concepção tradicional de imensidade: "Deus não existe no espaço e no tempo, mas a sua

<sup>94</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 51, p. 779, G, VII, 403. AP.

<sup>95</sup> O mesmo se poderá dizer da forma como Leibniz trata a tese do espaço como propriedade de Deus, como se fora apenas uma manha para iludir a dificuldade de uma coisa eterna independente de Deus, quando se trata da tese fundamental de Clarke acerca do espaço. Ver Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 36, p. 774, G, VII, 398.

<sup>96</sup> Anthony Collins, *A Reply to Mr. Clarke's Defence of his Letter to Mr. Dodwell*, in Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 134. AP.

<sup>97</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, §§ 36-44, pp. 774-775, G, VII, 398-9; §50, p. 779, G, VII, 403.

<sup>98</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, § 51, p. 72, G, VII, 427.

<sup>99</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, §§ 11-12, p. 31, G, VII, 383-4. AP. Na versão de Ariew, assim como na de Robinet (André Robinet, *op. cit.*, p. 110), contrariamente à versão aqui usada para as citações, a de Gerhard, e à do próprio Clarke (Samuel Clarke, *A Collection of Papers...*, London, James Knapton, 1717, p. 131), é usado o termo "*indiscernible*". Indiscernível não é o mesmo que indiscerpível, nem faz sentido no contexto referido, na sequência da referência leibniziana à polémica com Collins a propósito da tese de Dodwell e tendo como resposta de Leibniz, já citada, a utilização do termo "*discerption*". Pode-se discernir os dois lados de uma folha e não se pode separá-los. Existirá algum manuscrito que contenha tal erro, entendido aqui como tal visto a própria edição de Clarke (ou seja, do autor) conter a palavra "*indiscerpible*"?

<sup>100</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 45, p. 775, G, VII, 399. AP.

existência causa o espaço e o tempo. E quando, de acordo com a analogia do discurso vulgar, dizemos que ele existe em todo o espaço e em todo o tempo, as palavras apenas significam que ele é onnipresente e eterno, quer dizer, que o espaço ilimitado e o tempo são consequências necessárias da sua existência, e não que o espaço e o tempo sejam seres distintos dele, nos quais ele exista."<sup>101</sup> Como noutras passagens, Clarke finge ou diz não compreender ou declara sem sentido o que está ser dito e isto é uma forma mais suave do dogmatismo newtoniano que se recusa a discutir as noções não empíricas que, porém, continuamente utiliza. Faz lembrar o recurso de certos pensadores bem mais recentes que se livram de eventuais objeções, declarando-as ou à linguagem que utilizam, mesmo que seja a mais recorrente do mundo, sem sentido, como uma espécie de exorcismo que faria desaparecer a entidade assustadora.

Neste caso, Clarke primeiro finge que não existe outra noção de imensidade que não aquela que utiliza, mas, face à insistência de Leibniz<sup>102</sup>, acaba por declarar, implicitamente, a ausência de sentido da concepção de Leibniz: "Dizer que a imensidade não significa espaço ilimitado e que eternidade não significa duração ou tempo sem começo nem fim, é afirmar que as palavras não têm significado."<sup>103</sup> Este é, aliás, um dos passos que poderia ilustrar o confronto de dogmatismos a que se assiste na polémica, porque, a este propósito, Leibniz recorre à tradição teológica e filosófica, afirmando a heterogeneidade entre duração e extensão das criaturas, e imensidade e eternidade de Deus,<sup>104</sup> ao passo que Clarke a rejeita, afirmando a nova ortodoxia que procura instalar como se fosse indiscutível, o que, apesar de tudo, é uma versão mais suave da atitude do próprio Newton. Mas qual a noção leibniziana de ubiquidade divina? Ao definir os tipos de ubiedade, o existir em alguma parte, distinguindo Deus dos corpos e das almas, considera que a ubiedade de Deus é repletiva (ou seja, a ubiquidade) porque "preenche todo o universo ainda mais eminentemente que os espíritos, os corpos, pois opera imediatamente sobre todas as criaturas, produzindo-as continuamente."<sup>105</sup> Isto significa que Leibniz tem um entendimento dinâmico da própria presença de Deus no Universo, não através de uma ocupação, mas da ação. Já houve nesta dissertação a oportunidade de ligar esta noção de produção contínua à contingência. Essa ligação surge aqui reforçada, muito embora nunca surja referida desta forma na polémica, mas sim em relação ao conhecimento divino.<sup>106</sup> A inconcebibilidade desta noção da imensidade divina só pode resultar, segundo Leibniz, de querer imaginar o que é exclusivamente inteligível, como se se quisesse ver sons ou ouvir cores, o que provoca a incapacidade de conceber a existência de seja o que for que não seja extenso. Mas Deus, como ato puro, não pode estar sujeito à passividade da extensão.<sup>107</sup>

Leibniz volta a reiterar a impossibilidade de Deus ser extenso, por isso implicar ter partes, noutra passagem. Mas admite partes, nas suas operações, dadas pela duração. E acrescenta: "No que se refere ao espaço, é preciso atribuir-lhe a imensidão que confere também partes e ordem às operações imediatas de Deus. Ele é a fonte das possibilidades bem como das existências, de umas pela sua essência, das outras pela sua vontade. Assim, tanto o espaço como o tempo só têm a realidade que dele recebem e ele pode preencher o vazio, quando bem lhe apraz. É assim, a este respeito, que ele está em toda a parte."<sup>108</sup> Como pode Leibniz pretender refutar outras posições por implicarem que Deus tenha partes e depois conceda partes às suas operações, ainda por cima fornecidas pela duração e pela imensidade que é, por sua vez, adicionalmente, atribuída ao espaço?

<sup>101</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, § 45, p. 71, G, VII, 427. AP.

<sup>102</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 106, p. 792, G, VII, 415. AP.

<sup>103</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, § 106, p. 82, G, VII, 427. AP.

<sup>104</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 106, p. 792, G, VII, 415-6. AP.

<sup>105</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XXIII, § 21, p. 183, G, V, 206. AP.

<sup>106</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 2º escrito, § 5, pp. 736-737, G, VII, 357; 4º escrito, § 30, p. 754, G, VII, 375; 5º escrito, § 85, p. 787, G, VII, 410.

<sup>107</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, L. IV, Ch. III, §§ 1-6, p. 343, G, V, 362.

<sup>108</sup> G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, tr. port. Adelino Cardoso, *Novos Ensaios sobre o Entendimento humano*, Lisboa, Colibri, 1983, p. 104; cf. Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo I, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XV, § 4, p. 117, G, V, 141. AP.

De facto, se a imensidade é atributo de Deus, como pode ser atributo do espaço, visto espaço e Deus não serem a mesma coisa e tão-pouco aquele pode ser atributo deste? A resposta a esta segunda questão surge na própria polémica aqui examinada: "Parece que se confunde a imensidade ou extensão das coisas, com o espaço segundo o qual esta extensão é tomada. O espaço infinito não é a imensidade divina; o espaço finito não é a extensão dos corpos, como o tempo não é de toda a duração. As coisas mantêm a sua extensão, mas elas não mantêm de forma alguma sempre o seu espaço. Cada coisa tem a sua própria extensão, a sua própria duração; mas de forma alguma tem o seu próprio tempo e de forma alguma mantém o seu próprio espaço."<sup>109</sup> Há, como se pode ler, mais do que uma imensidade. A imensidade de Deus não é a imensidade da extensão das coisas que, tomada relativamente, corresponde ao espaço. Esta segunda imensidade é, porém, uma conceção abstrata do universo como se fosse um todo – que não é. Dá mesmo alguma razão a Descartes por ter preferido o termo indefinido a infinito.<sup>110</sup> Se se toma, erradamente, o espaço mundano como absoluto, é inevitável tomá-lo como sendo a imensidade divina, pois todo e qualquer absoluto é atributo de Deus.<sup>111</sup> Mas a próxima secção explicitará um pouco melhor a questão.

Sem ainda apreciar qual a realidade, afinal, do espaço e do tempo, e deixando para mais tarde a questão do vazio, também a florada no intrigante passo dos *Novos Ensaio*s, resta perceber como pode a operação divina ter partes. A única explicação que parece admissível é a de essas partes serem vistas do ponto de vista do efeito e não da causa. Deus opera em toda a parte e, nesse sentido, a sua operação tem partes que resultam da sua ação sumamente simples na fonte, embora sumamente prolífera nos efeitos.

#### 4. Os próprios espaço e tempo: concretos ou abstratos

Mas, para Leibniz, o que são o espaço e o tempo em si mesmos? Na polémica, Leibniz está constantemente a referir-se à relatividade do espaço e tempo mundanos que será tratada na secção seguinte, mas essa conceção surge como antítese do espaço e tempo absolutos de Newton. De resto, independentemente dos corpos e eventos que ordenam, parece quase desvalorizá-los como uma ilusão: apenas a possibilidade de colocar os corpos;<sup>112</sup> a ordem que torna os corpos situáveis; sem criaturas, não existiriam senão nas ideias de Deus;<sup>113</sup> em si mesmos, apenas alguma coisa ideal;<sup>114</sup> simples possibilidade ideal;<sup>115</sup> existindo Deus sozinho, só existiriam nas ideias, como simples possibilidades.<sup>116</sup> O adjetivo “simples” e o advérbio “apenas” marcam a clara desvalorização dos termos. Numa das mais famosas passagens da polémica que irá também ser tratada na próxima secção, Leibniz tenta mostrar como, a partir da ordem de coexistência, os homens formam a noção de espaço, tentando criar um referencial idêntico para as mudanças que não esteja sujeito à diferente situação em relação a tudo o resto que tenha um corpo relativamente a um outro que tivesse estado "no mesmo lugar", por um processo de abstração idêntico ao que ocorreria se considerássemos uma árvore genealógica sem considerar os parentescos concretos que a ordenam ou a relação entre duas linhas desiguais sem considerar qual a maior.<sup>117</sup>

Porém, neste passo, Leibniz não diz simplesmente que se trata de uma coisa puramente ideal, mas também que a sua consideração não deixa de ser útil. E, nas referências anteriores, como admitir que se trate de uma mera conceção humana, uma ficção mesmo que útil, se se admite a sua existência entre as ideias de Deus? Em geral, o concreto é apresentado por Leibniz como anterior ao abstrato. E

<sup>109</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 5º escrito, § 46, p. 775, G, VII, 399. AP.

<sup>110</sup> Leibniz *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XIII, § 21, p. 113, G, V, 137-8. AP.

<sup>111</sup> Leibniz *op. cit.*, Ch. XVII, § 3, p. 121, G, V, 145. AP.

<sup>112</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 3º escrito, § 5, p. 743, G, VII, 364. AP.

<sup>113</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 41, p. 755, G, VII, 376-7. AP.

<sup>114</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 27, p. 771, G, VII, 395; § 33, p. 772, G, VII, 396: AP.

<sup>115</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 55, p. 781, G, VII, 404. AP.

<sup>116</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 106, p. 792, G, VII, 415. AP.

<sup>117</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 55, pp. 776-777, G, VII, 400-1.

dá ideia que essa anterioridade resulta de uma produção dos abstratos a partir dos concretos.<sup>118</sup> Essa anterioridade parece reforçada pela maior facilidade, como se a abstração tivesse algo de artificioso.<sup>119</sup> Na divisão das ideias proposta por Leibniz, o espaço e o tempo parecem ter o seu lugar entre as ideias abstratas relativas, muito embora não pareça ter posto entraves à sua colocação, por Locke, entre os modos simples.<sup>120</sup> Porém, Leibniz considera que as ideias abstratas, ao menos as absolutas, essências, géneros e espécies, são possibilidades independentes do nosso pensamento.<sup>121</sup> Visto o espaço e o tempo serem relativos, serão apenas uma produção do nosso pensamento, como sugere a explicação já referida da formação da noção do espaço? De facto, "o lugar o tempo, muito longe de se determinarem por si próprios, precisam de ser determinados pelas coisas que contêm".<sup>122</sup> Porém, a ordem dos tempos e dos lugares é a ligação necessária a qualquer criado, necessária para os próprios espíritos.<sup>123</sup> Talvez se possa começar a entender o estatuto do tempo e do espaço no pensamento de Leibniz, se se verificar em que outras noções os integra: os seres da matemática pura.<sup>124</sup> Como já foi referido no final da secção II. 2., espaço e tempo são uma relação não só entre os existentes, como entre os possíveis.<sup>125</sup> Pertencem ao domínio das verdades eternas e, por isso, embora se fundando no entendimento divino, são independentes da vontade divina.<sup>126</sup> Aliás, assim são tratadas em geral as relações e as ordens, mesmo se tiverem o seu fundamento nas coisas, visto provirem da razão suprema.<sup>127</sup> Na verdade, isso significa que a ordenação permitida pelo espaço e o tempo, como a de toda a lógica e matemática, é comum a todos os mundos possíveis, parecendo, assim, até mais absoluta que a de Newton. Naturalmente, isso só acontece por Newton não costumar falar de mundos possíveis (apesar do estranho exemplo apresentado no início dos *Principia*<sup>128</sup>) porque se, para ele, espaço e tempo são inerentes à existência de Deus, sendo esta necessária, aqueles são igualmente necessários, mas não apenas enquanto ideias na mente divina.

O facto de, em Leibniz, o espaço e o tempo serem do domínio das verdades de razão, não significa, porém, que não tenham implicações na própria realidade física, visto ela ser ordenada segundo o espaço e o tempo ideais. O primado gnosiológico e, até certo ponto, ontológico do concreto, não deixa de se subordinar aos princípios ordenadores e são ordens, exatamente, o que é estabelecido pelo espaço e pelo tempo. Embora possa haver dúvidas quanto à interpretação do passo, talvez seja o que Leibniz quer dizer quando afirma que o concreto não é concreto senão pelo abstrato.<sup>129</sup> Também no ponto II. 2. se salientou que, para Leibniz, os fenómenos se ligam exatamente como as verdades inteligíveis exigem.<sup>130</sup> E a propósito da continuidade, Leibniz reconhece que se trata de uma coisa ideal e que nunca há na natureza nada cujas partes sejam

<sup>118</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XII, § 6, p. 108, G, V, 133. E num caso diretamente ligado à questão atual: Leibniz, *op. cit.*, Ch. XIII, § 15, p. 112, G, V, 136. AP.

<sup>119</sup> Não é claro se nesta passagem se está a referir à anterioridade, à clareza ou à facilidade (ou tudo ao mesmo tempo): Leibniz, *op. cit.*, Ch. XIII, § 19, p. 113, G, V, 137, AP; mas esta passagem é clara: Leibniz, *op. cit.*, Ch. XXIII, § 1, p. 178, G, V, 202. Ver citação no final da secção, onde é comparada com Clarke e Newton.

<sup>120</sup> Leibniz, *op. cit.*, Ch. XXII, § 1, p. 174, G, V, 198. AP.

<sup>121</sup> Leibniz, *op. cit.*, L. III, Ch. III, § 14, p. 251, G, V, 272. AP.

<sup>122</sup> G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, tr. port. Adelino Cardoso, *Novos Ensaios sobre o Entendimento humano*, Lisboa, Colibri, 1983, p. 198; cf. Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo I, *Nouveaux essais...*, L. III, Ch. III, § 6, p. 247, G, V, 141. AP.

<sup>123</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 2ª parte, § 120, p. 157, G, VI, 172. AP. Cf. *ibidem*, § 200, p. 220, G, VI, 235.

<sup>124</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. I, § 2, p. 75, G, V, 100. AP.

<sup>125</sup> Leibniz, *op. cit.*, L. II, Ch. XIV, § 24, p. 116, G, V, 140. AP.

<sup>126</sup> Leibniz, *op. cit.*, Ch. XIII, § 17, p. 112, G, V, 136; juntamente com o tempo, *op. cit.*, Ch. XIV, § 26, p. 116, G, V, 140; e, em geral, acerca do infinito, *op. cit.*, Ch. XVII, § 3, p. 121, G, VII, 145, e § 16, p. 122, G, V, 146.

<sup>127</sup> Leibniz, *op. cit.*, Ch. XXV, § 1, p. 187, G, V, 211; Ch. XXX, § 4, p. 223, G, V, 246. AP.

<sup>128</sup> Isaac Newton, *Opera quae exstant omnia*, Londini, Johannes Nichols, Tomus secundus, 1782, *Philosophiae naturalis Principia Mathematica*, Liber tertius, Def. VIII, Scholium, pp. 11-12.

<sup>129</sup> A dúvida é relativa à questão de se essa última observação (apesar de separada por ponto e vírgula) não estará incluída na negação inicial da frase, como um comentário às duas extensões: Leibniz, *op. cit.*, L. II, Ch. IV, § 5, p. 90, G, V, 115. AP.

<sup>130</sup> Leibniz, *op. cit.*, L. IV, Ch. IV, §§ 1-5, p. 354, G, V, 373.

perfeitamente uniformes, mas, em compensação, "o real não deixa de se governar perfeitamente pelo ideal e pelo abstrato" porque "tudo se governa pela razão" e, de outra forma, "não haveria de todo nem ciência, nem regra".<sup>131</sup> Porém, as ideias positivas da imensidade ou da duração infinita não podem ser entendidas como todos infinitos<sup>132</sup> porque esses todos seriam os conjuntos dos elementos constituintes, ou seja, das partes, e "um infinito não poderia ser um verdadeiro todo".<sup>133</sup> A ideia positiva de infinito corresponde ao absoluto, aos atributos sem limites que decorrem da necessidade da existência de Deus.

É preciso que se diga que muito do que acabou de ser referido em relação a Leibniz, poderia ser subscrito quer por Clarke, quer até por Newton. Habitualmente, os comentadores destas polémicas gostam de as tratar como se alinhasssem oposições extremas porque a exposição se torna, assim, mais viva, mais expressiva e mais incisiva, e isso torna mais popular a leitura porque o leitor a entende melhor – entende melhor, entenda-se, enunciações que, muitas vezes, não correspondem à verdade. Também no ensino, a explanação antitética de certos conteúdos problemáticos é considerada, com razão, didaticamente eficaz, mas sob pena de uma simplificação deformadora desses conteúdos ou, no mínimo, de uma redução da explicação ou a aspetos relativamente superficiais, ou a algumas poucas reais oposições que são tomadas como o todo. Muitas vezes, as diferenças entre posições que são apresentadas, simplificadamente, como opostas, são bem mais subtis e é maior o que há de comum entre as posições do que aquilo que as distingue. Muitas vezes, aliás, é a sua proximidade que provoca o debate, visto criar um terreno que torna possível a esperança da persuasão. Assim, sob pena de se diminuir a espetacularidade, aqui privilegia-se a apreciação das posições reais dos autores e não caricaturas que exagerem certas posições para tornar mais fácil a comparação – a não ser que os próprios autores as façam.

Em primeiro lugar, Clarke seria o primeiro a associar a infinitude com a existência necessária. Porém, quer em Clarke, quer em Newton, ser infinito é ser dimensional, de tal forma que o termo infinito até surge, em ambos, como sinédoque da imensidão espacial. Algo que não pode deixar de existir, ou seja, que existe necessariamente, cuja não existência implicaria contradição, tem de existir em todo o lado porque se não é necessário que exista em algum sítio, então também não é necessário que exista em qualquer outro.<sup>134</sup> Por isso, não é na imensidão que está a discordância, mas, como já foi antes visto, na possibilidade de conceber partes nessa imensidão, mesmo que inseparáveis ou "indiscerpíveis". Em segundo lugar, o que existe é o concreto, mesmo do ponto de vista das qualidades dos sujeitos. Os termos utilizados por Clarke na longa nota que acrescentou, na sua edição da correspondência, a propósito da natureza do espaço, mas que é introduzida, exatamente, por uma distinção entre o abstrato e o concreto,<sup>135</sup> inspira-se, naturalmente, numa das mais centrais conceções teológicas que Newton fez questão de deixar grafada numa das suas duas obras científicas fundamentais,<sup>136</sup> mas poderia ser subscrita, sem hesitação por Leibniz<sup>137</sup> (o que mostra que não é aí, ao contrário do que parece ter julgado Clarke, que estaria o pomo da discórdia). Finalmente, em terceiro lugar, Clarke, Newton e Leibniz, só admitem absolutos, em sentido estrito, em relação a Deus. Naturalmente, enquanto a eternidade e a imensidade divinas são pensadas por Leibniz como transcendentais, absolutas porque não locais, nem sucessivas, Clarke e Newton não concebem como a eternidade pode não ser temporal e concebem a imensidade espacial de forma imanente (embora reivindicuem, ao contrário, a transcendência divina, razão pela qual negam que seja a Alma do mundo; assim, o espaço surge como uma consequência imanente de uma existência transcendente).

<sup>131</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, ed. C. I. Gerhard, *Leibnizens mathematische Schriften*, 5º vol., Halle, H. W. Schmidt, 1859, Carta a Varignon de 2/2/1702, pp. 93-94. AP.

<sup>132</sup> Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo I, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XVII, § 16, p. 122, G, V, 146. AP.

<sup>133</sup> Leibniz, *op. cit.*, L. II, Ch. XVII, § 8, p. 122, G, V, 146. AP.

<sup>134</sup> Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, London, James Knapton, 1705, IV, p. 88. AP.

<sup>135</sup> Samuel Clarke, *A Collection of Papers...*, London, James Knapton, 1717, pp. 303-307. AP.

<sup>136</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus tertius, *Philosophiæ naturalis...*, Liber tertius, Scholium generale, p. 172. Tr. em IV. 2.

<sup>137</sup> Leibniz, *op. cit.*, Ch. XXIII, § 1, p. 178, G, V, 202. AP.



Leibniz nega esta última possibilidade porque implicaria partes que, porém, Clarke e Newton negam que existam, verdadeiramente, no espaço e no tempo. Esta discrepância parece ser a mais notória porque até na definição leibniziana de ambos como ordens, não parece haver discrepância em Newton,<sup>138</sup> havendo apenas na sua imutabilidade (decorrente de serem propriedades ou modos da existência de Deus). Em última análise, é a concepção da relação de Deus com o mundo que parece estar na raiz das principais divergências dos autores e, na raiz dessas diferentes concepções, está um diferente entendimento da liberdade, em geral, e da divina, em particular, como já se viu, mas ver-se-á melhor quando for tratada a temática da Providência.

Entre o abstrato e o concreto, responsável, aliás, por certas confusões entre os dois, nomeadamente a de tomar algo abstrato como entidade concreta, encontra-se, para Leibniz, o imaginário. A imaginação parece responsável pelo estabelecimento das noções incompletas, desde o nível do senso comum,<sup>139</sup> ao nível da filosofia.<sup>140</sup> Na apostilha com que se encerra a quarta carta, Leibniz, paternalisticamente, atribui as concepções adversárias a uma imaturidade que também tinha tido quando era rapaz e qualifica essa imaginação como risível.<sup>141</sup> Para falar verdade, atribui quase todas as concepções rivais à imaginação: o espaço absoluto, os átomos, o vazio, a liberdade de indiferença, sobretudo em completo equilíbrio, os indiscerníveis, a união entre a alma e o corpo, o espaço como propriedade divina, a extensão das almas, a diminuição das forças ativas, a possibilidade de as almas trazerem nova força para o mundo, etc. Diversas discussões ao longo da polémica têm que ver com esta qualificação: por exemplo, a do espaço imaginário, introduzida na polémica por Clarke,<sup>142</sup> mas por ser, alegadamente, referida por Leibniz na carta à princesa que acompanhou a terceira carta.<sup>143</sup> Clarke protesta que os Antigos se referiam dessa forma ao espaço extramundano e não a qualquer espaço vazio, mas Leibniz riposta que a única diferença é entre o pequeno e o grande, sendo a natureza do que é afirmado a mesma, ou seja, imaginária.<sup>144</sup> Mas talvez o mais interessante para a abordagem atual seja a associação entre a imaginação e a matemática: "Os simples matemáticos que não se ocupam senão do jogo da imaginação, são capazes de forjar tais noções, mas são destruídas por razões superiores."<sup>145</sup> Está longe de ser caso único, em que o célebre matemático Leibniz desvaloriza os simples matemáticos e por razões análogas: numa passagem referida na secção anterior, acaba por contrapor a imaginação matemática do espaço à realidade.<sup>146</sup> De qualquer forma, a redução à imaginação não pode deixar de ser insultuosa, tendo em conta que, exatamente, as bestas estão reduzidas à associação de imagens.<sup>147</sup> Mas a quem se refere Leibniz? E já agora em quem estará a pensar quando se refere às fanfarronices de certos homens neste domínio que apesar de excelentes, seriam ou um pouco demasiado precipitados, ou demasiado ambiciosos?<sup>148</sup>

Mesmo que Leibniz não esteja a pensar em Newton nesta última referência, é óbvio que está quando se refere aos simples matemáticos, o que, aliás, faz pensar se não existirá alguma contradição

<sup>138</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus secundus, *Philosophiæ naturalis Principia Mathematica*, Def. VIII, Scholium, p.8. AP.

<sup>139</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 5º escrito, § 21, p. 770, G, VII, 394. AP.

<sup>140</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 29, pp. 771-772, G, VII, 396. AP.

<sup>141</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, Apostille, p. 756, G, VII, 377. AP.

<sup>142</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 3ª réplica, § 2, p. 18, G, VII, 368. Ver citação em IV. 6.

<sup>143</sup> É o próprio Clarke que o declara, em nota, na sua edição da polémica: Samuel Clarke, *A Collection of Papers...*, London, James Knapton, 1717, p. 75. Ariew declara que tal carta não foi encontrada (Roger Ariew, ed., intr., *G. W. Leibniz and Samuel Clarke Correspondence*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc., 2000, p. 18). Mas, de facto, Leibniz enuncia de tal forma o argumento a Rémond, relatando-lhe a polémica, em 27 de Março, que a resposta de Clarke de meados de Abril parece ser uma réplica direta: cf. G, III, 674, AP.

<sup>144</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 7, p. 751, G, VII, 372. AP. Terá ainda réplicas em Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 14, p. 752, G, VII, 373; 5º escrito, § 33, p. 772, G, VII, 396; § 38, p. 774, G, VII, 398. Clarke apenas riposta, afirmando a realidade desses espaços, em Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, § 7, p. 30, G, VII, 382. O argumento apresentado será apreciado na secção sobre o vazio.

<sup>145</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 29, p. 772, G, VII, 396. AP.

<sup>146</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XVII, § 3, p. 121, G, V, 146. AP.

<sup>147</sup> Leibniz, *op. cit.*, L. II, Ch. XI, § 11, p. 105, G, V, 130. AP.

<sup>148</sup> Leibniz, *op. cit.*, L. IV, Ch. II, §§ 2-7, p. 330, G, V, 349. AP.

com a rejeição de que sejam os princípios matemáticos que decidem a filosofia de Newton que foi examinada em II. 1. Há que reconhecer que a compreensão de Newton como matemático, com dificuldades de tratar as questões metafísicas (as razões superiores), mas também a realidade concreta, tem alguma sedução. Como Burt salienta bastante bem,<sup>149</sup> Newton pressupõe sem qualquer crítica, muito embora não o tenha reconhecido (provavelmente, exatamente pela falta de crítica que pressupõe, como natural, o que, afinal, devia examinar), a visão da matéria herdada de Descartes, uma matéria reduzida às características matemáticas e despojada de tudo quanto a torna concreta. O próprio Newton afirma que, em investigações filosóficas, devemos abstrair ou afastar-nos dos nossos sentidos.<sup>150</sup> A sua redução às qualidades primárias da sua noção de matéria, composta por partículas duras qualitativamente idênticas e apenas minimamente diferenciáveis pelas características geométricas da grandeza e da figura, é a visão da realidade física de um "simples matemático", mesmo que a suportar essa visão matemática estivesse um criativo espírito experimental. As próprias características dinâmicas da natureza são apenas tratadas do ponto de vista matemático, tornadas acessíveis pelo cálculo das fluxões (ou diferencial). O resto é remetido para uma teologia fideísta e anti-metafísica, onde tudo se explica sem nada explicar. Se se retirar este domínio religioso, podemos ver que a genialidade de Newton consiste sobretudo numa poderosa imaginação matemática, não apenas nas soluções matemáticas que encontra para a descrição dos processos físicos, mas na construção de modelos mecânicos experimentais, na argumentação hipotético-dedutiva e nas hipóteses relativas à constituição da própria matéria e relativas a certos fenómenos dinâmicos. O génio de Newton é, de facto, o da imaginação produtiva, a imaginação esquemática que determina os limites da experiência possível.<sup>151</sup> Leibniz, porventura, terá sido quem melhor caracterizou na época este génio newtoniano, embora julgando estar a depreciá-lo: uma sistemática consideração abstrata da realidade física posta ao serviço da imaginação matemática. Nem o facto concreto, na sua diversidade qualitativa, nem as supremas sínteses metafísicas lhe diziam respeito. Restringido à sua filosofia matemática e experimental, acaba por estabelecer os alicerces da ciência do futuro. A imaginação de simples matemático, como Leibniz pejorativamente qualifica o pensamento newtoniano, constitui a sua maior grandeza.

Curiosamente, também Clarke atribui à imaginação a conceção do rival, nomeadamente a composição por partes do infinito,<sup>152</sup> como já foi referido na secção anterior. Também o faz, considerando a extensão leibniziana aos corpos humanos do que Descartes imaginava só para as bestas, ou seja, que funcionassem como máquinas,<sup>153</sup> mas em geral a acusação está longe de ter o papel estruturador da crítica que tem em Leibniz.

<sup>149</sup> E. A. Burt, *op. cit.*, p. 231. Discorda-se aqui, porém, da visão utilitária de Burt das razões da redução a estas características matemáticas: E. A. Burt, *op. cit.*, p. 305. AP. A redução às características matemáticas proveio da desconfiança galilaica e cartesiana em relação aos dados sensíveis em que a ciência aristotélica tanta confiança depositou e, por isso, tão redondamente falhou. O culminar desse processo ocorreu na formulação do problema da natureza do conhecimento por Descartes, o que, tendo originado o problema idealista, também motivou uma abordagem muito mais crítica da realidade por parte do realismo, nomeadamente tentando encontrar os critérios que permitissem reerguer o conhecimento do mundo físico desde a raiz, reduzindo o corpo ao que lhe era essencial, sem o qual não era possível pensar um corpo, a sua extensão, que era objeto da geometria, tornando-se esta a linguagem na qual todos os processos corporais reais deveriam ser expressos porque, fosse o que fosse que ocorresse com os corpos, se fosse real, não poderia ser contrário à sua essência.

<sup>150</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, p. 8. A incomodidade da declaração talvez explique a longa paráfrase da tradução de Motte: Isaac Newton, trad. ingl. Andrew Motte, *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*; New York, Daniel Adee, 1846, p. 79. AP. De certa forma, acaba por ser ainda mais reveladora da nova conceção da ciência moderna: as próprias coisas estão para lá dos sentidos; então, como são conhecidas? Matematicamente, claro.

<sup>151</sup> A inspiração para este passo é, naturalmente, a da muito newtoniana, até na pretensão de alcançar conhecimentos apodícticos no domínio da física, *Crítica kantiana*: Immanuel Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, Riga, Hartknoch, 1781, 2ª ed., 1787; trad. port. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, *Crítica da Razão Pura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985<sup>8</sup>, I, 2ª parte, Livro Segundo, Cap. I, pp. 181-187, particularmente as pp. 183-184.

<sup>152</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, §§ 11-12, p. 31, G, VII, 383-4.

<sup>153</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, § 92, p. 76, G, VII, 432.

## 5. Os próprios espaço e tempo: absolutos ou relativos

Quase no início da terceira carta, Leibniz considera que alguns ingleses modernos fizeram do espaço real absoluto um ídolo, não em sentido teológico, mas no sentido filosófico de Bacon.<sup>154</sup> Esta noção de ídolo é tirada do *Novum Organum*: entre as suas quatro noções de ídolo, as duas aqui referidas são relativamente diferentes uma da outra. Os *idola tribus* são relativos a antecipações da natureza comuns a todos os homens.<sup>155</sup> Os *idola specus* são os criados no próprio indivíduo quer por disposições próprias, quer como efeito da educação.<sup>156</sup> É difícil saber em que Leibniz estaria a pensar para lá da intenção insultuosa. Eventualmente, pode estar a dizer que a conceção newtoniana resultaria da conjunção entre preconceitos de senso comum e a formação resultante do seu meio, nomeadamente de Inglaterra e de Cambridge (afinal, aí se desenvolveram as conceções neoplatónicas de More e Cudworth). Leibniz volta, aliás, a mencionar estes ídolos mais duas vezes, mas só referindo os primeiros. É possível que esta acusação esteja associada à anteriormente examinada, a da imaginação, visto Bacon associar os primeiros ídolos à satisfação da imaginação.<sup>157</sup> O tema aqui em causa é também referido entre os ídolos gerais (infinitude do mundo, infinitude da eternidade, infinita divisibilidade de uma linha)<sup>158</sup> e pode ser nisso que Leibniz estaria a pensar, tendo em conta, como foi visto, que considera as noções de espaço absoluto, vazio, átomos, imaturas imaginações que tentam encontrar respostas últimas e fáceis para problemas bem mais complexos e até paradoxais (como na questão do contínuo). Mas a verdade é que Leibniz poderia ser com igual facilidade alvo do insulto, sem sequer ir buscar o último tipo de ídolos, porque a sua teoria da harmonia pré-estabelecida podia ser considerada uma antecipação sobre a natureza, baseada numa crença generalizada, a de supor, prontamente, uma maior ordem e conformidade nas coisas do que aquela que se encontra<sup>159</sup>, apesar dos exageros desmesurados em Leibniz e no seu otimismo, o que, por sua vez, parece corresponder à razão porque junta os ídolos de cada homem e da sua vivência (*idola specus*) aos aqui mais abordados (*idola tribus*), no caso da conceção newtoniana de espaço, insuscetível de ser explicada apenas pelos ídolos comuns a todos os homens.

Os aspetos mais estritamente metafísicos, sem implicações físicas diretas, das conceções de espaço e tempo, já foram examinadas. As conceções mais estritamente cosmológicas só se começam a desenhar na terceira vaga da polémica quando Leibniz apresenta as suas definições de espaço e tempo. “Considero o espaço como alguma coisa puramente relativa, tal como o tempo; como uma ordem de coexistências, tal como o tempo é uma ordem de sucessões. Pois o espaço marca, em termos de possibilidade, uma ordem das coisas que existem ao mesmo tempo, enquanto existem juntas, sem entrar na sua forma de existir. E, quando vemos muitas coisas juntas, apercebemo-nos dessa ordem das coisas entre elas.”<sup>160</sup> Quando Clarke riposta que o espaço não depende nem da ordem, nem da situação, nem da existência dos corpos,<sup>161</sup> Leibniz reconhece apenas que, de facto, não depende da situação, visto ser a ordem, seguida previamente por Deus, que faz com que os corpos sejam situáveis. Mas sem criaturas, embora não fossem nada, só existiriam como ideias de Deus.<sup>162</sup> Deve-se dizer que, talvez devido ao facto de Leibniz ignorar aquele que será o argumento fundamental de Clarke e Newton nesta secção, Clarke adota uma atitude que só se pode entender como sendo de má-fé, equiparando os termos ordem e situação como se fossem sinónimos e a

<sup>154</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3º escrito, § 2, p. 742, G, VII, 363. AP.

<sup>155</sup> Francis Bacon, *Novum Organum*, Ac. de Toulouse, The Latin Library, eLiber, 2002, L. I, Aph. XLI, pp. 52-53. AP.

<sup>156</sup> Francis Bacon, *op. cit.*, Aph. XLII, p. 53. AP.

<sup>157</sup> Francis Bacon, *op. cit.*, Aph. XLVII, pp. 55-56. Mas já antes, em relação às antecipações em geral: Francis Bacon, *op. cit.*, Aph. XXVIII, p. 50. AP.

<sup>158</sup> Francis Bacon, *op. cit.*, Aph. XLVIII, p. 56. AP.

<sup>159</sup> Francis Bacon, *op. cit.*, Aph. XLV, p. 54. AP.

<sup>160</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 3º escrito, § 4, p. 743, G, VII, 363. AP.

<sup>161</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 3ª réplica, § 16, p. 21, G, VII, 371.

<sup>162</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 41, p. 755, G, VII, 376-7. AP.

formulação leibniziana como se fosse circular.<sup>163</sup> Sobre esta questão relativa à definição de tempo e espaço, Leibniz apenas reiterará, protestando contra a ridicularização clarkiana, a definição já dada, concluindo que o espaço abstrato, entendido como ideal, é a ordem de situações concebidas como possíveis.<sup>164</sup> A ordenação das possibilidades de situações não é apenas relativa às possibilidades de mundos, mas também das possibilidades no mundo. Mas já antes desta última menção, Leibniz havia adicionado uma nova abordagem, a da formação, nos homens, desse *idola tribus* do espaço absoluto.

Segundo Leibniz, os homens partem da específica ordem de coexistência que observam, na qual verificam a situação dos corpos pela distância entre eles. Quando algum altera a sua posição e um outro a toma, chama-se a essa posição, tomada em relação aos outros, o lugar e a alteração, um movimento. Se muitos ou todos levarem a cabo tais movimentos, pode-se seguir as mudanças de situação entre eles. Se se supuser ou fingir que alguns corpos permaneceram fixos, as mudanças dos outros, assumindo a posição relativamente aos fixos antes assumida por outros, permitem a determinação de lugares que supostamente permanecem por relação aos supostos fixos. O espaço é o que resulta de todos os lugares tomados em conjunto. É importante distinguir aqui entre o lugar e a situação. A situação ou a relação de situação é um predicado accidental do corpo e os acidentes podem suceder-se nos corpos, em função das mudanças, mas não podem ser transferidos de corpo para corpo. Aliás, a situação, entre dois corpos que sucessivamente ocupam a mesma posição em relação a corpos fixos, não poderia ser a mesma porque, pelo menos entre os dois, seria diferente. Assim, a ideia de lugar é já uma abstração matemática, ideal na linguagem de Leibniz, esquemática dir-se-ia, correspondente a esse "mesmo" que na realidade não pode existir porque seria uma espécie de atributo sem sujeito.<sup>165</sup>

Embora apresente o tempo, analogicamente, como tão ideal como o espaço, a verdade é que a sua conceção da ordem sucessiva, embora não seja apenas corporal e até seja mais radicalmente ligado com a verdadeira substância (monádica), visto estar associado à lei da série que regula a natureza de cada entidade, acaba por ser ainda mais abstraída da verdadeira realidade devido à sua natureza evanescente: "Não se pode dizer que uma certa duração é eterna; mas pode-se dizer que as coisas que duram sempre são eternas, ganhando sempre uma duração nova. Tudo o que existe no tempo e na duração, sendo sucessivo, parece continuamente: e como poderia uma coisa existir eternamente, quando, para falar exatamente, nunca chega a existir? Pois como poderia existir uma coisa de que nunca, seja que parte for, existe? Do tempo, não existem jamais senão instantes e o instante nem sequer é uma parte do tempo. Seja quem for que considerar estas observações, compreenderá bem que o tempo não poderia ser senão uma coisa ideal; e a analogia do tempo e do espaço permitirá concluir que um é tão ideal como o outro."<sup>166</sup> Há que relacionar com esta passagem, não só a tese da produção contínua, na versão peculiar de Leibniz já abordada em II. 5, mas também o seu entendimento do instante, tal qual o ponto, como extremidades.<sup>167</sup> Curiosamente, ao menos de um ponto de vista inteligível, como se verá mais tarde quando se considerar o movimento, o tempo é considerado de forma similar a Newton, como um contínuo simples e uniforme."<sup>168</sup>

Embora muitas vezes, eventualmente por questões estratégicas, Leibniz recorra a Descartes ou aos cartesianos para defender posições suas, a verdade é que, em geral, não deixa de ter sempre a preocupação de se distinguir deles. Neste caso, importa-lhe distinguir entre matéria e espaço, estabelecendo mais uma das suas muitas analogias, desta vez, com a relação entre o tempo e o movimento. O tempo e o espaço não existiriam se não ocorresse qualquer movimento ou não existisse qualquer matéria, mas isso não significa que sejam a mesma coisa.<sup>169</sup> Tempo e espaço são

<sup>163</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, § 41, p. 34, G, VII, 387. AP.

<sup>164</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 104, p. 791, G, VII, 415. AP.

<sup>165</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 47, pp. 775-778, G, VII, 400-2. AP.

<sup>166</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 49, pp. 778-779, G, VII, 402-3. AP.

<sup>167</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XIV, § 10, p. 114, G, V, 138. AP.

<sup>168</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 16, pp. 114-115, G, V, 139. AP.

<sup>169</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 5º escrito, § 62, p. 782, G, VII, 406. AP.

relativos a movimento e matéria, sendo estes derivados, manifestações fenoménicas das substâncias, entendidas como forças primitivas. Mas isso será tratado adiante.

O grande argumento que Clarke utiliza para sustentar o espaço e tempo absolutos, no âmbito estrito da sua definição, é o de que estes constituiriam quantidades. Existe um menosprezo evidente por parte de vários comentadores deste argumento, havendo mesmo quem defenda que Newton não teria ficado muito contente com esta abordagem do tema.<sup>170</sup> Mas que espaço e tempo decorriam necessariamente da existência de Deus e que eram quantidades reais, não redutíveis às mensuráveis e relativas,<sup>171</sup> era a posição reiterada nas sucessivas edições dos *Principia*, pelo que se Newton não estivesse contente era, em primeiro lugar, contra si que se deveria virar. Quanto à questão se seriam atributos ou propriedades, já foi visto que não era nada claro que isso estivesse inequivocamente definido na própria mente de Newton, razão pela qual a precisão só surgirá uns anos mais tarde. O argumento surge na terceira réplica para negar que o espaço e o tempo fossem situação e ordem, visto estas não serem quantidades.<sup>172</sup> Frente à omissão de resposta ao argumento por parte de Leibniz, volta a insistir por três vezes, na quarta réplica, acrescentando na última menção que "a quantidade do tempo pode ser maior ou menor e, porém, a ordem continuar a mesma. A ordem das coisas que se sucedem umas às outras no tempo não é o próprio tempo porque podem suceder-se umas às outras mais depressa ou mais devagar, na mesma ordem de sucessão, mas não ao mesmo tempo."<sup>173</sup> Seria de esperar que Leibniz argumentasse que tais quantidades resultavam de uma consideração abstrata das relações que, depois de abstraídas das coisas que predicavam, poderiam ser consideradas isoladamente como se fossem quantidades puras. Mas não foi isso que Leibniz disse. De facto, permitiu que a discussão fosse posta nos termos enunciados por Newton e replicados por Clarke: "a ordem também tem a sua quantidade; tem aquilo que precede e aquilo que se segue; há distância ou intervalo. As coisas relativas têm a sua quantidade, tanto quanto as absolutas. Por exemplo, as razões ou proporções matemáticas têm a sua quantidade e medem-se por logaritmos; e, no entanto, são relações. Assim, mesmo que o tempo e o espaço consistam em relações, não deixam de ter a sua quantidade."<sup>174</sup> Mais ainda, nega que a ordem da sucessão possa ser a mesma, aumentando ou diminuindo a quantidade de tempo, afirmando implicitamente o contínuo, sem qualquer espécie de vazio possível: "se o tempo for maior, haverá mais estados sucessivos interpostos; e se for menor, haverá menos, visto não haver qualquer vazio nem de condensação, nem de penetração, por assim dizer, tanto no tempo, quanto nos lugares."<sup>175</sup>

A primeira rejeição da argumentação leibniziana diz respeito à distância e ao intervalo: "a distância, o intervalo ou a quantidade do tempo ou do espaço, na qual uma coisa se segue à outra, é uma coisa inteiramente distinta da situação ou da ordem e não constitui qualquer quantidade da situação ou da ordem; a situação ou a ordem pode ser a mesma quando a quantidade do tempo ou do espaço intervenientes for muito diferente."<sup>176</sup> Aqui, nota-se a falta de explanação da perspectiva leibniziana. Por exemplo, se Alexandre tem Teresa 4 metros à sua esquerda, pode-se dizer que tem como predicado relativo a Teresa estar 4 metros à sua esquerda, sendo a quantidade já uma determinação adicional da relação. Imagine-se que o predicado de Teresa, por sua vez, é o de ter Alexandre à sua frente, também a 4 metros. Segundo Clarke, apenas os predicados "à sua esquerda" e "à sua frente" seriam relativos, indicadores de ordem ou de situação, sendo os quatro metros quantidades absolutas – de facto, para ele, a ordem e a situação seria a mesma se tivessem a distância de 20 metros ou 30 quilómetros entre eles. Como é que a situação poderia ser a mesma se a relação,

<sup>170</sup> Ezio Vailati, *op. cit.*, ch. 1, p. 36. AP.

<sup>171</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus secundus, *Philosophiæ naturalis...*, Def. VIII, Scholium, p. 11. AP. Também já supunha espaço, tempo e movimento como quantidades em Isaac Newton, *op. cit.*, p. 6, no início do Escólio.

<sup>172</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 3ª réplica, § 4, p. 19, G, VII, 369. AP.

<sup>173</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, § 41, p. 34, G, VII, 387-8. AP. As anteriores menções são: *op. cit.*, 4ª réplica, § 14, p. 31, G, VII, 384; §§ 16-17, p. 32, G, VII, 385.

<sup>174</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 54, p. 780, G, VII, 404. AP.

<sup>175</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 105, p. 792, G, VII, 415. AP.

<sup>176</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, § 54, p. 73, G, VII, 387-8. AP.

embora estabelecida com a mesma direção, é estabelecida a 2 metros e não à distância de uma estrela? E como poderia a ordem não mudar, se se passasse a ter milhares de corpos mais próximos, no segundo caso em relação ao primeiro? E mesmo que todos os corpos se distanciassem proporcionalmente, a diferença na situação seria dada, quanto mais não seja, pela relação ao próprio corpo. Se Alexandre tem 2 metros de altura e Teresa está a 4, a situação não é mesma, por relação com a medida do corpo de Alexandre, do que a que tiver se ela estiver a 20 metros.

Leibniz nunca teve a oportunidade de responder, mas seria natural recorrer à resposta já dada no § 47: para ele, Clarke partia sempre do suposto de que o espaço seria um pressuposto primitivo de que se partia para a apreciação das coisas espaciais, quando, pelo contrário, o que se fazia era medir as relações concretas por meios concretos (por exemplo, uma vara de um metro) e, depois, abstrair, no exemplo dado, dos predicados de Alexandre e Teresa, apenas considerando a medida da relação, assim parecendo que se tratava de uma quantidade pura.<sup>177</sup> Broad critica a noção de Leibniz de relação,<sup>178</sup> com base na redução de Leibniz da relação a qualidades. Deve-se considerar que tal noção de qualidade é muito vasta, incluindo todas as modificações da substância.<sup>179</sup> Entre essas modificações existem predicados relativos, como Broad acaba por frisar. Além disso, as relações, mesmo quando consideradas como ligações entre entidades, não são estritamente mentais, no sentido da mente humana, correspondendo à ordenação divina.<sup>180</sup> Os próprios fenómenos bem fundados baseiam-se na percepção confusa de entidades reais.<sup>181</sup> Isto significa que, mesmo que toda a relação seja um ser de razão (embora com fundamento na realidade),<sup>182</sup> pode ser atribuída adequadamente aos sujeitos ou ainda mais abstraída da realidade. Ora, o que um predicado correspondente à realidade tem de ser é inerente a uma e só uma substância primeira. É isso que o § 47 procura mostrar. O que não faz sentido é dizer que existem acidentes de coisa nenhuma e é isso que, abstraído das coisas relativamente às quais ocorreram, só tem existência mental, sem fundamento real, como acontece, em geral, com toda a matemática.<sup>183</sup> Que é possível fazer enunciados relativos em que as relações se atribuem a várias coisas é óbvio. O que Leibniz diz é que isso é uma abstração das relações concretas entre várias coisas, consideradas em conjunto (como, aliás, ocorre com os lugares). Neste caso, não só a relação seria tomada independentemente dos sujeitos, como nem seria considerada como tal, sendo vista como uma quantidade pura por, de facto, a quantidade ter sido aplicada à relação.

A argumentação subsequente de Clarke incide, longamente sobre os rácios e proporções, defendendo que estes não são quantidades, visto serem proporções de quantidades<sup>184</sup> (de facto, relações de quantidade<sup>185</sup>), muito embora acabe por admitir duplicar e triplicar a proporção, o que admite, sem o dizer, quantidades de proporções – o que vai dar ao que Leibniz dizia, ou seja, que as relações também podem ter as suas quantidades. Mas o que Clarke quer é distinguir relações das quantidades absolutas e, no caso das proporções, cingi-las àquelas: "o tempo e o espaço não são de

<sup>177</sup> Embora não se estivesse aqui a seguir a formulação de Sklar, poder-se-á verificar que a mesma é razoavelmente concordante com esta, muito embora se centre apenas nos instrumentos de medição: Lawrence Sklar, *Space, Time, and Spacetime*, Berkeley, University of California Press, 1977, reimpr. 1984, Ch. III, B. 2, p. 169.

<sup>178</sup> C. D. Broad, *op. cit.*, pp. 36-39. Reparar-se-á que o primeiro exemplo dado da correspondência com Des Bosses é perfeitamente idêntico aos três dados no § 47 do 5º escrito desta correspondência. O que está em causa não é tanto não poderem existir acidentes qualitativos relativos (como a paternidade de David), mas pensá-los como sendo relativos a duas entidades ao mesmo tempo.

<sup>179</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XII, § 3, p. 107, G, V, 132. AP.

<sup>180</sup> Leibniz, *op. cit.*, Ch. XXX, § 4, p. 223, G, V, 246. Transcrito em IV. 4.

<sup>181</sup> Leibniz, *op. cit.*, Ch. XII, § 3, p. 108, G, V, 132. AP.

<sup>182</sup> Leibniz, *op. cit.*, L. II, Ch. XXV, § 1, p. 187, G, V, 210.

<sup>183</sup> Não é possível ignorar a semelhança com a abordagem aristotélica do procedimento matemático, e. g., Aristóteles, ed. trilingüe de Valentín García Yebra, *Tá Metá tá Φυσικά*, 1ª ed., Madrid, Ed. Gredos, 1970<sup>11</sup>; 2ª ed, 1982<sup>11</sup>; 1ª reimpr. 1987<sup>9</sup>, pp. 545-6, K, 1061<sup>a</sup>28-1061<sup>b</sup>3, especialmente tendo em conta a depreciação da simples matemática referida na secção anterior.

<sup>184</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, § 54, p. 73, G, VII, 429. AP.

<sup>185</sup> *ibidem*. AP.

todo da natureza das proporções, mas da natureza das quantidades absolutas às quais as proporções pertencem."<sup>186</sup> É evidente que, mesmo não o dizendo, pressupõe sempre um carácter substancial a estas quantidades absolutas às quais se predica relações, mas que não podem medir relações. "O espaço de um dia suporta uma muito maior proporção para uma hora do que para meio dia, e, porém, permanece, não obstante ambas as proporções, a mesma quantidade invariável de tempo. Por isso, o tempo (e o espaço, da mesma forma, pelo mesmo argumento) não é da natureza de uma proporção, mas uma quantidade absoluta e invariável à qual diferentes proporções pertencem."<sup>187</sup> É caso para perguntar se um dia também não pode medir uma relação da terra com o sol (visto só se saber que foi dada uma volta pela referência dada pelo sol)? Finalmente, considera uma contradição o último argumento referido de Leibniz: "Aquilo que aduz a respeito do tempo chega claramente à seguinte absurdidade: que o tempo é apenas a ordem das coisas sucessivas e, porém, é uma verdadeira quantidade; porque é, não apenas a ordem das coisas sucessivas, mas também a quantidade da duração interveniente entre cada um dos particulares que se sucedem nessa ordem."<sup>188</sup> O que Leibniz diz é que a quantidade do tempo corresponde à quantidade de estados sucessivos, havendo sempre infínitos estados sucessivos porque nunca há vazio de espécie alguma. Como é que disso se chega ao que Clarke disse? A questão é que, quer no espaço, quer no tempo, Clarke nunca admite sequer a possibilidade de o seu pressuposto poder ser alvo de uma interpretação diferente, supõe sempre as quantidades absolutas de um espaço e de um tempo absolutos, pelo que todos os argumentos inevitavelmente concluem o que sempre pressupõe.

## 6. O próprio espaço: vazio ou pleno

Entre os problemas a considerar para compreender as conceções respetivas do espaço, um dos mais importantes é o do vazio ou do pleno, visto não só ser pressuposto fundamental da física newtoniana o vazio, mas também, como foi visto em II. 3, ser uma das fundamentais aplicações leibnizianas do princípio da razão suficiente, o pleno. Parte da argumentação, a que envolve a conceção atômica ou o movimento, será considerada mais adiante. Aqui só se tratará a questão da própria possibilidade de vazio ou vácuo perfeito que nada mais deixasse que não o espaço. A questão está implícita, desde a primeira réplica de Clarke, numa passagem já citada a propósito do primeiro assunto abordado em II. 1., na qual se afirmava que a matéria era a menor e mais desprezível parte do Universo.<sup>189</sup> Leibniz interpreta, corretamente, a tese pela implícita afirmação de um espaço que ocuparia a maior parte do Universo, o que considera uma tese ainda pior do que a do materialismo atomista antigo, visto que, ao reduzir a matéria, se reduz o número de coisas onde Deus teria a ocasião de exercer a sua sabedoria e o seu poder.<sup>190</sup> Clarke relativiza, em resposta, a associação ao materialismo atomista antigo, supondo uma grande variedade de filósofos que afirmavam a existência de vácuo, ao passo que responde ao argumento teológico com a afirmação da existência de muitas outras coisas que não as materiais, suscetíveis de ser objeto do poder e sabedoria de Deus.<sup>191</sup> Na sequência desta passagem, avança com o argumento já abordado em II. 3, de, seguindo o argumento leibniziano, terem que existir infinitos homens ou elementos de qualquer outra espécie. Aí se poderá ver a fraca réplica dada por Leibniz a este último argumento. De resto, considera que o argumento de que possam existir outras coisas (no vazio, acrescenta, o que não tinha sido dito, ainda, por Clarke), em nada desmente que pudessem existir mais corpos, caso existisse vazio. Porém, não deixa de acrescentar que nenhuma substância criada pode existir sem matéria, o que será tratado noutra parte desta dissertação.<sup>192</sup>

<sup>186</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, § 54, p. 74, G, VII, 430. AP.

<sup>187</sup> *ibidem*. AP.

<sup>188</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 104-106, p. 82, G, VII, 435. AP.

<sup>189</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 1ª réplica, § 1, p. 5, G, VII, 353.

<sup>190</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 2º escrito, § 2, p.736, G, VII, 356. Já citado em II. 3.

<sup>191</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 2ª réplica, § 2, p. 11, G, VII, 360.

<sup>192</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3º escrito, § 9, p.744, G, VII, 365. AP.

Nesta altura, como já foi visto em IV. 4, intervém uma passagem perdida exterior aos textos da polémica, onde Leibniz assimilava o espaço vazio newtoniano ao espaço imaginário dos Antigos, à qual Clarke responde que tal expressão apenas se aplicava ao espaço extramundano e não a qualquer espaço sem corpos. Pretende que isso, porém, não significaria que esse espaço não fosse real, mas que apenas se ignoraria o que aí existiria. No entanto, mesmo que se pretenda que esse espaço não seria real, isso não significa que se tenha provado a sua não existência.<sup>193</sup> Estranhamente, não explica porque não seria um nada, acabando por fazê-lo apenas numa nota à sua edição da correspondência, onde afirma que "de nada, não há dimensões, nem magnitude, nem quantidade, nem propriedades."<sup>194</sup> Já se viu que Leibniz não se deixaria persuadir por este argumento porque as meras relações e as entidades ideais, como as matemáticas, podem ser quantificadas, mas não deixa de ser curioso o facto de, apesar de considerar a extensão dos corpos meramente fenoménica, fazer questão de atribuir as três dimensões à matéria e não ao espaço, isto apesar de as reduzir a verdades de razão.<sup>195</sup> Frente à objecção de que o espaço fora do mundo é idêntico ao que se supõe entre os corpos, diferenciando-se apenas pelo tamanho, sendo, pois, tão imaginário um como o outro,<sup>196</sup> Clarke resolve-se, finalmente, a concretizar a argumentação, recorrendo àquela que os círculos científicos britânicos consideravam, na altura, a prova cabal da existência do vazio, as bombas de vácuo. Antecipando, porém, as objecções de Leibniz, reconhece a possibilidade dos recipientes conterem alguma matéria, mas tão restrita que não é identificável qualquer resistência, não podendo ser a subtilidade e fineza da matéria a causa dessa falta de resistência.<sup>197</sup> Aliás, a resistência torna-se, como em Newton, um argumento autónomo sustentador do vazio, visto, alegadamente, só ele explicar, as diferenças de resistência como nos igualmente subtis, finos e fluidos mercúrio e água.

Naturalmente, Leibniz, recorrendo mais uma vez à autoridade, neste caso conjunta, de cartesianos e de aristotélicos, nega que as experiências de Guéricke e Torricelli provem a existência de vazio,<sup>198</sup> devido aos mesmos raios de luz (aos quais acrescenta os magnéticos) e outras matérias subtis que Clarke já havia referido. A diferença estaria apenas entre graus de espessura, entre uma matéria mais fina e outra mais grosseira, assim como a água seria mais fina que as matérias sólidas. Ora, frente ao exemplo de Clarke que pretendia mostrar que a subtilidade e a fineza não podiam ser a causa da falta de resistência, Leibniz replica que não é a quantidade de matéria, mas sim a dificuldade em ceder, como na madeira em comparação com a água, que explica a resistência.<sup>199</sup> Em seguida, algo insolitamente, Leibniz emenda Clarke com Newton (embora não o dizendo), ao afirmar que o rácio entre o mercúrio e a água era de quase 14 para 1 e não 10 para 1.<sup>200</sup> De facto, é o próprio Newton que, desde a 1ª ed. dos *Principia*, apresenta esses dados como um dos seus exemplos favoritos.<sup>201</sup> E aí a proporção é tanto de resistência, de densidade como de peso, o que leva Leibniz a

<sup>193</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 3ª réplica, § 2, p. 18, G, VII, 368. AP.

<sup>194</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 77: "Of Nothing, there are no Dimensions, no Magnitude, no Quantity, no Properties."

<sup>195</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 3ª parte, § 351, p. 307, G, VI, 323. AP.

<sup>196</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Recueil...*, 4º escrito, § 7, p. 751, G, VII, 356. AP. Clarke ainda voltará a referir a questão do espaço vazio extramundano na 5ª réplica (§§ 26-32), mas já no contexto da temática dos limites do universo.

<sup>197</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, § 7, p. 30, G, VII, 382-3. AP.

<sup>198</sup> São muitos os passos em que Leibniz nega que tais experiências provem a existência de vazio. A título de exemplo: Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. IV, § 4, p. 89, G, V, 114; mas é muito mais explícito este passo, após a referência a Torricelli: Leibniz, *Antibarbarus Physicus pro Philosophia Reali contra renovationes qualitatum scholasticarum et intelligentiarum chimaericarum* in G, VII, 341. AP.

<sup>199</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 5º escrito, § 34, pp. 772-773, G, VII, 397. AP.

<sup>200</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 35, p. 773, G, VII, 397.

<sup>201</sup> Is. Newton, *Philosophiæ naturalis Principia Mathematica*, Londini, Iosephi Streater, 1687, L. II, S. VII, Scholium generale, p. 350. AP. Ainda mais precisamente no Livro III, Proposição 10, p. 417, onde se considera a água mais leve que o mercúrio 13 3/2 vezes e o ar 800 vezes mais leve do que a água. O segundo número é corrigido para 850 na 2ª ed. (Isaaco Newton, *Philosophiæ naturalis Principia Mathematica*, Editio Ultima, Amstælodami, Sumptibus Societatis, 1714, p. 373), ao passo que ambos são corrigidos na 3ª ed., o primeiro para 13 e 3/5, o segundo para 860 (Isaac Newton, *Opera quæ exstant omnia*, Londini, Johannes Nichols, Tomus tertius, 1782, *Philosophiæ naturalis...*, Liber tertius, p. 26). Também na *Ótica*, quer na *questio* 20 da ed. latina (Isaaco Newton, Latine reddidit Samuel Clarke, *Optice*, Londini,



distinguir entre matéria pesada e toda a matéria, defendendo que a água teria tanta matéria como o mercúrio, só que com uma muito maior proporção, entre os seus poros, de matéria não pesada.<sup>202</sup> No final do passo, é notório que Leibniz se está a referir à sua própria explicação da gravidade, à qual não haverá resposta nesta polémica devido ao próprio Newton nunca se ter decidido quanto à causa da gravidade (chegando a conjecturar, nos anos 70, hipóteses etéreas bem próximas daquela a que Leibniz aqui alude).<sup>203</sup> Ora, na resposta de Clarke, este dissocia a gravidade, o facto de uma matéria ter peso, da resistência, considerando que esta deveria ser proporcional à quantidade de matéria, quer tenha peso ou não.<sup>204</sup> Mas a correlação entre a densidade e o peso é feita, no exemplo da água e do mercúrio, quer nos *Principia*,<sup>205</sup> quer na *Ótica*.<sup>206</sup> A menor densidade é aí afirmada, explicitamente, como uma consequência da maior leveza. Se Clarke tem razão em seguida, ao salientar que os exemplos do mercúrio e da água (e do ar) foram utilizados por Newton exatamente devido à sua reduzida tenacidade, expressão análoga à dificuldade de dar lugar em Leibniz,<sup>207</sup> já não parece tê-la na dissociação.

Começando pela questão da tenacidade e densidade, na questão 28 da *Ótica* (argumento já presente na questão 20 da edição latina), Newton chama a atenção para o facto de o calor reduzir a tenacidade de muitos materiais, mas não causar diferença assinalável na água devido a já ter uma tenacidade muito reduzida, o que mostraria que, neste como noutros fluidos, a resistência proviria, fundamentalmente, da densidade da matéria.<sup>208</sup> Progredindo do mercúrio para a água, da água para o ar e do ar para os espaços siderais, existiriam apenas diferenças de densidade até à quase nula que Newton tenta mostrar pela falta de resistência aos movimentos celestes. Grande parte do segundo livro dos *Principia* tenta estabelecer as leis do movimento nos fluidos de forma a preparar a rejeição dos vórtices cartesianos, com a qual, aliás, inicia a conclusão, o Escólio Geral. Nos céus, verifica-se a mesma ausência de resistência que faz com que, num tubo de vácuo, "uma ténue pena e ouro sólido caiam com igual velocidade".<sup>209</sup> Mas o argumento mais decisivo contra qualquer teoria de vórtices (incluindo a leibniziana) provém do movimento dos cometas,<sup>210</sup> incluindo as suas caudas, visto nem os vapores translúcidos, que permitem ver as estrelas, serem impedidos ou retardados no seu movimento.<sup>211</sup> Quanto ao argumento de Leibniz que compara a água e um pedaço de madeira, parece eficazmente respondido por Clarke, chamando a atenção que se a água fosse sólida, como no gelo, resistiria mais do que o mesmo volume de madeira, visto estar a resistir com todo o seu volume.<sup>212</sup>

Regressando à questão da dissociação, qual a razão que Clarke alega para a fazer? Afinal, Newton é claro na associação: "A gravidade existe em todos os corpos universalmente e é proporcional à quantidade de matéria em cada um."<sup>213</sup> Será pouco compreensível a dissociação de

---

Sam. Smith & Benj. Walford, 1706, p. 311), quer na *query* 28 da 2ª ed. inglesa (Isaac Newton, *Opticks*, 2ª ed., London, W. and J. Innys, 1718, pp. 340-341), ressurgue a primeira versão da comparação, entre 13 e 14.

<sup>202</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 35, p.773, G, VII, 397. AP.

<sup>203</sup> Veja-se quer a hipótese circulatória de 75 (I. Bernard Cohen, Richard S. Westfall, sel. e ed., *Newton – Texts, Backgrounds, Commentaries*, New York/London, W. W. Norton & Co., 1995, pp. 12-34, sobretudo 15 e 16), dirigida à Royal Society, quer a hipótese de 79, em resposta a solicitação de Boyle (Isaac Newton, *Opera quae exstant omnia*, Londini, Johannes Nichols, Tomus quartus, 1782, primeira carta a Bentley, pp. 385-394, sobretudo a última página).

<sup>204</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 33-35, pp. 69-70, G, VII, 425-6. AP.

<sup>205</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus tertius, *Philosophiæ naturalis Principia Mathematica*, Liber tertius, p. 26. AP. Da mesma forma, são comparados, nas mesmas proporções, os pesos da água da chuva, do mercúrio e do ar: Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus secundus, L. II, S. VIII, Prop. L, Scholium, p. 445

<sup>206</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus quartus, *Optics*, Qu.28, p.235. AP.

<sup>207</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 33-35, p. 70, G, VII, 426. AP.

<sup>208</sup> Isaaco Newton, Latine reddidit Samuel Clarke, *Optice*, Londini, Sam. Smith & Benj. Walford, 1706, pp. 312-313; Isaac Newton, *Opera quae exstant omnia*, Londini, Johannes Nichols, Tomus quartus, 1782, *Optics*, Qu. 28, p. 236. AP.

<sup>209</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus tertius, *Philosophiæ naturalis...*, Liber tertius, Scholium generale, pp. 170-171. AP.

<sup>210</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, L. III, Lemma IV, Corol. 3, p. 127.

<sup>211</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, L. III, Prop. 41, p. 156.

<sup>212</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 33-35, p. 70, G, VII, 426.

<sup>213</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, L. III, Prop. 7, p. 20. AP.

Clarke em termos newtonianos, mas parece ter o mesmo sentido condicional da abordagem feita por Newton das hipóteses, sejam aristotélicas, cartesianas ou outras, de um éter ou outra matéria desprovida de gravidade. Pensando porventura na abordagem cartesiana, Newton salienta que, se a única diferença está na forma, então tais possíveis corpos poderão ser transmutados, gradualmente, num corpo que grave e vice-versa.<sup>214</sup> Embora Newton negue que o peso se possa anular pela forma, o que faz é uma espécie de redução ao absurdo da hipótese, baseado na homogeneidade cartesiana de toda a matéria. Além disso, está aqui implícita uma das crenças alquímicas mais enraizadas em Newton que chegou a ver a luz da impressão na 1ª edição dos *Principia*: "Qualquer corpo pode ser transformado num corpo de qualquer outro tipo e sucessivamente tomar todos os graus qualitativos intermédios."<sup>215</sup> A supressão desta hipótese nas edições seguintes poderia sugerir uma mudança de pensamento, mas a única mudança que parece ter ocorrido é a relativa à percepção da aceitação consensual da tese, razão por que surge na *Ótica* sobre a forma de uma *query*, relativa exatamente à diferença entre matérias defendida por Leibniz: "Não são os corpos grosseiros e a luz convertíveis uns nos outros; e não podem os corpos receber muita da sua atividade das partículas de luz que entram na sua composição? Porque todos os corpos fixos, sendo aquecidos, emitem luz tanto tempo quanto continuam suficientemente quentes; e a luz também para nos corpos, tantas vezes quanto os seus raios atingem as suas partes [...]. A mudança dos corpos em luz e da luz em corpos é muito adequada ao curso da Natureza, que parece deliciada com transmutações."<sup>216</sup> Mas, para que sejam possíveis tais transmutações, a matéria tem de ser, na sua base, toda igual.

Aliás, o argumento leibniziano da "fineza" de uma matéria não pesada já havia sido rebatido por Clarke nas conferências de 1704, onde se salienta que a maior fineza apenas poderia significar maior número de partes. Se existe uma plenitude de matéria, numa zona em que a matéria fosse mais fina, seriam necessárias mais partes para não dar lugar a qualquer vazio, pelo que a resistência acabaria por ser exatamente igual à de um fluido mais grosseiro.<sup>217</sup> Naturalmente, existe um pressuposto quer em Newton, quer em Clarke, que é exatamente o que está em causa em Leibniz: o particularismo de uma matéria homogênea herdada de Descartes – e adaptado ao atomismo. Ora, exatamente esse atomismo de blocos idênticos na base da matéria é que seria preciso "provar" para demonstrar, com base nos argumentos da densidade, a existência de vazio. Pelo contrário, Leibniz, para lá de considerar toda a extensão fenoménica, muito embora bem fundada nas substâncias, como continuidade ou difusão da força reativa da substância,<sup>218</sup> concebe essa extensão como um contínuo suscetível de divisão ao infinito, mas insuscetível de se reduzir a partículas últimas descontínuas: "um contínuo não pode ser composto de pontos".<sup>219</sup> Porém, se a conceção de Leibniz não parte dos pressupostos newtonianos, Clarke tem razão na dissociação que faz *em relação a Leibniz* porque, se este não aceita que toda a matéria seja pesada, considera, como Newton, a resistência inerente à matéria e até à matéria-prima ou força passiva primitiva.<sup>220</sup> De facto, como é visível nos passos

<sup>214</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, L. III, Prop. 6, Corol. 2, p. 19. AP.

<sup>215</sup> Is. Newton, *Philosophiæ naturalis Principia Mathematica*, Londini, Iosephi Streater, 1687, L.III, Hyp.III, p. 402. AP.

<sup>216</sup> Isaac Newton, *Opera quæ exstant omnia*, Londini, Johannes Nichols, Tomus quartus, 1782, *Optics*, Qu.30, p.241. AP. A similitude é atestada pela semelhança entre a atração e as reflexões, refrações e difrações da luz: Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus secundus, *Philosophiæ naturalis...*, Liber primus, Prop. XCVI, Scholium, pp. 258-259.

<sup>217</sup> Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God...*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, III, pp. 19-20. AP.

<sup>218</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, ed. C. I. Gerhard, *Leibnizens mathematische Schriften*, 6º vol., Halle, H. W. Schmidt, 1860, *Specimen Dynamicum...*, p. 235. AP. Ver também *op. cit.*, p. 247, onde a extensão surge como difusão e repetição contínua da substância.

<sup>219</sup> Leibniz, *De ipsa natura...*, § 11, G, IV, 511: "cum ex punctis continuum no componatur".

<sup>220</sup> Nesta passagem, a força primitiva de resistência constitui, segundo a conceção leibniziana, a matéria-prima: Gottfried Wilhelm Leibniz, ed. C. I. Gerhard, *Leibnizens mathematische Schriften*, 6º vol., Halle, H. W. Schmidt, 1860, *Specimen Dynamicum...*, pp. 236-237; ao passo que aqui essa força passiva de resistência é proporcional ao tamanho, para além de se afirmar uma constância natural de todas as substâncias: Leibniz, *De ipsa natura...*, § 11, G, IV, 510-1. AP. Não é possível, porém, ignorar que nos *Novos Ensaios* é atribuído exatamente o contrário à matéria-prima, a fluidez perfeita: Leibniz, intr. e notas, Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo I, *Nouveaux essais...*, L. II,

referidos quer sobre a extensão, quer sobre a resistência, a própria extensão deriva desse poder de resistência. Ora, se toda a matéria é inerentemente resistente à mudança, como explicar que a matéria não pesada afirmada por Leibniz resista menos ou até mesmo não resista de forma sensível, se está a preencher todo o espaço, num pleno de matéria, no lugar do ar retirado na bomba de vácuo ou no espaço sideral? Eis um dos aspetos que ficou por esclarecer com a morte de Leibniz, especialmente quando ele tanto insistiu que as questões físicas fossem tratadas sem recurso, a não ser genérico, distanciado, aos princípios metafísicos.

Porém, é possível, de uma forma genérica, gizar uma resposta. Numa passagem dos *Novos Ensaios*, Leibniz junta, como exemplos das ficções contrárias à natureza originadas nas noções incompletas dos filósofos, o espaço sem corpo e o corpo sem movimento.<sup>221</sup> Parecem exemplos aleatórios mas não são. Embora a matéria-prima seja passiva, a matéria geométrica, inerte, cartesiana e newtoniana, os corpos concretos são manifestações fenoménicas da força ativa substancial que subjaz a todo o existente. Esses corpos estão pulsantes de atividade e uma das teses mais recorrentes de Leibniz é que nada está em repouso – tal como, no plano fenoménico, tudo está em movimento. É um pressuposto da física de Newton a de que tudo é composto de partículas duras e indivisíveis, não sendo os fluidos mais do que conjuntos de partículas duras mais ou menos separadas entre si. O pressuposto de Leibniz é exatamente o inverso, tudo é fluído, havendo apenas diversos graus de fluidez, nunca havendo nem suprema dureza, nem suprema fluidez, segundo o princípio da continuidade: o espaço está "cheio de uma matéria originariamente fluida, suscetível de todas as divisões e, inclusive, submetida atualmente a divisões e subdivisões ao infinito, mas com esta diferença, porém, que é divisível e se encontra dividida desigualmente em diferentes lugares, por causa dos movimentos que aí já estão mais ou menos conspirantes."<sup>222</sup> Assim, todas as resistências, impulsões e tenacidades se explicam por estes movimentos conspirantes, supostamente explicando todos os fenómenos determinados por Newton, desde a tenacidade do mel à fluidez da água, da rigidez do ferro aos vórtices etéreos, muito embora seja difícil ver como poderiam explicar as órbitas extraordinárias (em relação à regularidade dos planetas) dos cometas.

O mais forte argumento leibniziano nesta temática é, porém, estritamente metafísico. Já foi examinado em II. 3, em correlação com o princípio da plenitude: não há qualquer razão para limitar a quantidade de matéria; se estivesse limitada, poder-se-ia acrescentar alguma coisa sem pôr em causa as perfeições divinas; logo, seria acrescentada como efeito moralmente necessário das perfeições divinas; assim, não há limites para a quantidade de matéria, tudo é pleno.<sup>223</sup> Ora, Clarke responde a este argumento com a já múltiplas vezes referida acusação de fatalismo e necessitarismo, ou seja, que a conceção de Leibniz põe em causa a liberdade de Deus: "Este argumento (se fosse bom) provaria que seja o que fosse que Deus possa fazer, teria de o fazer [...]. O que seria fazer dele não um Governador, mas um mero agente necessário, quer dizer, de facto, agente algum, mas mera fatalidade

---

Ch. XXIII, § 23, p. 183, G, V, 206. AP. Talvez se pudesse pensar numa evolução do conceito, mas a carta a De Volder de 20 de Junho de 1703, exatamente da mesma época dos *Novos Ensaios*, trata a matéria-prima como potência passiva primitiva (G, II, 252). Por isso, é possível que a noção fundamental a ter em conta nessa passagem seja a de abstração, de tipo matemático, em vez da matéria-prima que entra na constituição da própria mónada concreta como força passiva primitiva. Repare-se que num dos textos referidos, o *Specimen Dynamicum*., Leibniz salienta a diferença que existiria entre leis puramente geométricas e aquelas que supõem noções metafísicas, seja a de força ativa, seja a da força passiva, pelo que naquelas não existiria resistência, mas indiferença: Gottfried Wilhelm Leibniz, ed. C. I. Gerhard, *Leibnizens mathematische Schriften*, 6º vol., Halle, H. W. Schmidt, 1860, *Specimen Dynamicum*..., pp. 240-241.

<sup>221</sup> Leibniz, intr. e notas, Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo I, *Nouveaux essais*..., L. II, Ch. I, § 12, p. 79, G, V, 104. AP.

<sup>222</sup> G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, tr. port. Adelino Cardoso, *Novos Ensaios sobre o Entendimento humano*, Lisboa, Colibri, 1983, prefácio, p. 33; Leibniz, intr. e notas, Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo I, *Nouveaux essais*..., Préface, pp. 25-26, G, V, 52. AP. Ver também Leibniz, *op. cit.*, L. II, Ch. XXIII, § 23, p. 183, G, V, 206-7.

<sup>223</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil*..., 4º escrito, §§ 21-23, p.753, G, VII, 374; Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, Apostille, pp.756-757, G, VII, 378. As transcrições já foram feitas a propósito de II. 3.

e natureza e necessidade."<sup>224</sup> A resposta a esta objeção já foi vista em II. 4, a alegada confusão entre necessidade lógica e necessidade moral, ou como Leibniz também diz, a confusão entre o que Deus não quer e o que não pode: "Deus pode fazer tudo o que é possível; mas não quer fazer senão o melhor."<sup>225</sup> Apesar de, como foi visto em II. 4, esse ser um princípio que regula a própria metafísica de Clarke, nesta polémica, Clarke insistirá que Leibniz considera que a limitação da matéria é impossível, por muito que o interlocutor diga o contrário, visto que a mera possibilidade de limitação implicaria o reconhecimento da realidade do espaço absoluto e vazio.<sup>226</sup> Claro que, em alternativa, visto não admitir a compatibilidade entre a negação do vazio e a possibilidade de vazio, também acusa Leibniz de inconsistência.<sup>227</sup>

Ora, a questão é que, de facto, Leibniz admite a possibilidade do vazio. Por exemplo, nos *Novos Ensaios*, Leibniz reconhece que, se uma esfera estivesse verdadeiramente vazia no seu interior, os seus polos não se tocariam,<sup>228</sup> e, mais adiante, reconhece que, se existisse um vazio no espaço, poder-se-ia determinar a sua grandeza. Poder-se-ia refutar geometricamente quem pretendesse que dois corpos se tocariam se apenas o vazio estivesse entre eles. Porém, já não se poderia fazer o mesmo em relação à sucessão de dois mundos sem nada entre eles, visto esse intervalo ser indeterminável.<sup>229</sup> A determinação das distâncias entre corpos depende do quadro de referências que se perderia no tempo. Mas o que seria esse vazio, se existisse? Não seria algo de real, como afirma Clarke? Do ponto de vista leibniziano, para lá da extensão ser fenoménica, qualquer relação espacial é, na verdade, um predicado qualitativo que determina um certo tipo de situação da substância.<sup>230</sup> Cada coisa expressa o seu lugar, ou seja, a relação com o ambiente como predicados seus e não como uma denominação extrínseca.<sup>231</sup> A distância a que algo estaria manter-se-ia mesmo que nada existisse no intervalo, como expressão das próprias substâncias envolvidas, muito embora todas as extensões envolvidas fossem meramente fenoménicas. Mas como esta abordagem não chega a surgir na polémica, Clarke podia supor que a aplicação do princípio da plenitude não admitia a possibilidade de limitação. Pelo contrário, parece ligar, indissociavelmente e sem explicitação da questão do vazio, espaço e matéria, ainda mais reforçando a associação ao afirmar que a matéria só é eterna e necessária se se supuser, como Clarke e Newton, que o espaço é eterno e necessário.<sup>232</sup>

Quanto às questões leibnizianas relativas à possibilidade do espaço vazio de corpos estar repleto de outras coisas, espíritos extensos como em More,<sup>233</sup> será abordado numa outra parte. Porém, não deixa de ser curioso o silêncio de Clarke acerca deste passo, como se o § 48 nada dissesse de diferente do § 47, quando são bem diferentes, seja pelo tom sarcástico de Leibniz naquele parágrafo, seja pelo teor das crenças envolvidas, seja pela menção de Henry More, sempre omitido nas publicações de Newton e Clarke.<sup>234</sup> De qualquer forma, Manuel, interpretando um manuscrito bem expressivo, talvez desvende a verdadeira posição newtoniana, denunciada pelas breves menções clarkianas<sup>235</sup>: "O seu universo é um pleno de seres espirituais, e isto pode ajudar a perceber a sua oposição à ideia de um pleno material."<sup>236</sup>

<sup>224</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, §§ 21-23, pp. 32-33, G, VII, 385-6. AP.

<sup>225</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 73, p.784, G, VII, 408. AP. Ver também o § 76, p. 785, G, VII, 409.

<sup>226</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 73-75, pp. 74-75, G, VII, 431.

<sup>227</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 26-32, p. 69, G, VII, 425. AP.

<sup>228</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XIII, § 21, p. 114, G, V, 138. AP.

<sup>229</sup> Leibniz, *op. cit.*, Ch. XV, § 11, p. 118, G, V, 142. AP.

<sup>230</sup> Leibniz, "Carta a de Volder de 20 de Junho de 1703", in G, II, 253. AP.

<sup>231</sup> Leibniz, *op. cit.*, G, II, 250. AP.

<sup>232</sup> Leibniz, intr. e notas, Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo I, *Recueil...*, 5º escrito, §§ 62-63, p.782, G, VII, 406. AP.

<sup>233</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 48, p.778, G, VII, 402.

<sup>234</sup> A não ser que se refira a menção da recensão anónima (mas feita por Newton) do *Commercium Epistolicum*, aliás apenas citando uma "acusação" dos editores dos *Acta Eruditorum*: Isaac Newton, *op. cit.*, Recencio Libri, p. 494.

<sup>235</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 2ª réplica, § 2, p. 11, G, VII, 360; 4ª réplica, § 9, p. 30, G, VII, 383. AP.

<sup>236</sup> Frank E. Manuel, *op. cit.*, p. 102. AP.

## 7. Os próprios espaço e tempo: a indiscernibilidade

Não é visível uma clara separação na argumentação leibniziana entre a utilização do princípio da razão suficiente e a do princípio da identidade dos indiscerníveis na refutação do espaço absoluto.<sup>237</sup> Toda a questão das características do espaço e do tempo (para lá da diatribe do *sensorium*) é suscitada pela abordagem do princípio da razão suficiente e, em sequência, da questão da escolha divina, ou seja, pela temática central desta dissertação. Clarke introduz toda a discussão para defender que a razão suficiente poderia ser a mera vontade de Deus. Ao defender tal tese, ainda sem menção a quaisquer razões, Clarke afirma que, sendo os lugares absolutamente indiferentes a toda a matéria, Deus poderia ter na sua vontade uma razão suficiente para criar num dado lugar um sistema de matéria e noutro um outro, apesar de ser indiferente criar tudo ao contrário.<sup>238</sup> Ao refutar o espaço absoluto, Leibniz concorda com a premissa de Clarke: Num espaço absoluto e vazio, anterior a quaisquer coisas, todos os lugares (ou todos os pontos) são absolutamente indiferentes. É exatamente por isso que Deus, nesse caso, não poderia ter uma razão para dispor as coisas do ocidente para o oriente e não vice-versa (supondo que seria possível – e não é – fazer tais distinções num espaço absoluto totalmente vazio). Ora, no mesmo parágrafo, como conclusão do argumento, Leibniz salienta que a questão não se poria num espaço relativo porque, neste caso, os dois estados (a ordenação da esquerda para a direita ou vice-versa) seriam indiscerníveis.<sup>239</sup> Trata-se de um só argumento que utiliza simultaneamente os dois princípios. Exatamente a mesma forma de argumento é, em seguida, aplicada ao tempo.<sup>240</sup> Ao longo da polémica, a estrutura do argumento manter-se-á implícita, apenas existindo passagens em que a indiscernibilidade é atribuída não só às coisas num espaço ou tempo relativos, mas também à indiferença dos pontos no espaço ou dos instantes no tempo absolutos. A própria questão da observabilidade, tratada na próxima secção, surge como um caso específico da indiscernibilidade, mantendo a estrutura da argumentação (não haveria razão para Deus fazê-lo – mais precisamente, finalidade; os dois estados seriam indiscerníveis).<sup>241</sup>

Na forma básica tratada nesta secção, está sempre em causa a criação, ou seja, a decisão original de Deus. Qualquer forma causal que tenha a forma básica desta argumentação é sempre relativa à causa primeira, ou seja, ao ato de criação. De forma que não é adequado, no âmbito da abordagem leibniziana, que se conteste qualquer parte desta argumentação em termos da razão suficiente de um fenómeno atual determinada pela sequência causal imediatamente anterior.<sup>242</sup> Isso seria uma argumentação talvez até mais sustentada por Leibniz<sup>243</sup> do que por Clarke e Newton que requerem, como se verá adiante, a intervenção divina atual na máquina do universo. Nunca é isso que está em questão, por muito que desagrade a fundamentação metafísico-teológica, mas o mundo como um todo, seja na ordem espacial, seja temporal, e, nesta sua versão básica, na decisão original, na

<sup>237</sup> Essa distinção é feita na análise de Lawrence Sklar, *op. cit.*, sobretudo pp. 173-181, muito embora ocupe toda a secção III. B. 2. Tem-se aqui em conta a sua análise por causa do seu caráter analítico, devido a estar em questão se os argumentos leibnizianos pretendem ser necessários, como Clarke acusa, ou são da ordem contingente, ou em parte de uma ordem, em parte de outra. Já se viu quanto esta questão é decisiva para o tema da liberdade em Leibniz. Porém, é necessário sublinhar que o próprio Sklar não tem preocupações de rigor histórico-filosófico em relação ao que chama metafísica "mais profunda" de Leibniz (Lawrence Sklar, *op. cit.*, pp. 169-170), apenas utilizando os elementos histórico-filosóficos como componentes da sua própria e muito meritória argumentação que excede, em muito, os objetivos desta dissertação. Mas existem argumentos metafísicos que são expressos na polémica e que não são considerados na sua análise, apesar de explicitamente considerar os princípios em questão metafísicos. Para alertar para os perigos de uma abordagem demasiado analítica, é importante recordar que toda a discussão foi introduzida a propósito da distinção entre a ordem lógica e matemática (verdades de razão), e a ordem metafísica e física (verdades de facto), razão pela qual é evocado o princípio da razão suficiente (Leibniz, *op. cit.*, 2º escrito, § 1, p.735, G, VII, 355-6).

<sup>238</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 2ª réplica, § 1, p. 11, G, VII, 359. Já citado e transcrito na introdução de III.

<sup>239</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3º escrito, § 5, p.743, G, VII, 364. Já transcrito em II. 3.

<sup>240</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3º escrito, § 6, pp.743-744, G, VII, 364. AP.

<sup>241</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 13, p.752, G, VII, 373; 5º escrito, § 29, pp. 771-772, G, VII, 395-6; § 52, pp. 779-780, G, VII, 403-4.

<sup>242</sup> Lawrence Sklar, *op. cit.*, p. 180. AP.

<sup>243</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 18, p.769, G, VII, 393. AP.

própria criação. Na verdade, é também o que está em questão para Clarke e para Newton. Por outro lado, uma abordagem estritamente analítica e/ou empírica do princípio da identidade dos indiscerníveis, mesmo que possa ser feita e mesmo que tenha a noção do caráter metafísico do princípio, tende a menosprezar a fundamentação metafísica do mesmo. Finalmente, não é também adequado opor, em Leibniz, propriedades puramente qualitativas a propriedades quantitativas. Já se viu nesta dissertação que "estar à esquerda de" ou "estar a 20 metros de" são propriedades, embora fenoménicas, que têm origem nas propriedades inerentes às substâncias porque estas, mesmo não sendo extensas, não deixam de ter um certo tipo de situação.<sup>244</sup> Neste sentido, no mundo atual, a mera situação seria um reflexo fenoménico de predicados que distinguiriam uma substância de outra. Mas a ideia de que existe um posicionamento absoluto quantitativo de um ponto num vazio tridimensional infinito anterior à criação é estranha até para Clarke, que considera que a posição de uma matéria na criação seria absolutamente indiferente. Ou seja, para Leibniz, também não existiria qualquer razão quantitativa (seja lá o que isso for) para pôr a primeira coisa do mundo no ponto A em vez de no ponto B. Apesar disso, pode-se reconhecer, tal como Leibniz, esta indiferença ou indiscernibilidade<sup>245</sup> e até a sua diferença de uma abordagem estritamente geométrica, mas não considerar a fundamentação metafísica, no caso de Leibniz, desta ordem geométrica que não precisa, como afirma Sklar, de um espaço equivalente no mundo físico<sup>246</sup> porque se baseia nas ideias de Deus, como todas as verdades de razão.

Mas haverá algum fundamento para uma abordagem estritamente analítica destes argumentos metafísicos leibnizianos baseados nos dois princípios referidos? São bem conhecidas as interpretações analíticas de Leibniz,<sup>247</sup> esta própria dissertação coloca algumas dúvidas nesse domínio e o próprio Clarke ataca parte destes argumentos como defensores de uma necessidade absoluta. De facto, pressionado pelo facto de Clarke ter sublinhado a absoluta indiferença, no ato de criação, de uma ordenação de partículas em relação à inversa, mesmo que o espaço fosse relativo,<sup>248</sup> Leibniz sente-se forçado a sublinhar o princípio dos indiscerníveis, afirmando, de novo, que, nesse caso, as duas ordens seriam a mesma ordem, duas coisas, a mesma coisa, chegando ao ponto de afirmar que seria dar dois nomes à mesma coisa.<sup>249</sup> Da mesma forma, referindo-se à possibilidade que será examinada na próxima secção, de Deus fazer avançar o mundo em linha reta, afirma que dois estados indiscerníveis seriam o mesmo estado.<sup>250</sup> Ambas as hipóteses são consideradas ficções e quimeras, assim como é considerada ficção semelhante Deus ter criado o mundo antes, embora neste caso apenas se refira o princípio da razão suficiente, o que mostra que os dois princípios estão sempre implícitos na estruturação destes argumentos. Aliás, o encerramento do parágrafo supõe

<sup>244</sup> Entenda-se, não se trata da localização no espaço e no tempo, mas da situação que expressa, na própria substância, todo o universo, da mónada que é inerentemente ponto de vista do universo: e.g., Leibniz, *op. cit.*, *La Monadologie*, § 57, p. 716, G, VI, 616. A situação da mónada no universo é determinada pelos seus próprios predicados e pelas percepções que são inerentes à sua noção completa. Daí que a própria situação da mónada seja determinada por um princípio interno de distinção e não pelas determinações extrínsecas do tempo e do espaço. Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XXVII, § 1, p. 190, G, V, 213. AP.

<sup>245</sup> Lawrence Sklar, *op. cit.*, p. 171. AP.

<sup>246</sup> Lawrence Sklar, *op. cit.*, parte final da p. 172.

<sup>247</sup> Bertrand Russell, *A Critical Exposition of The Philosophy of Leibniz*, 1900; Nottingham, Spokesman, 2008; Louis Couturat, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris, PUF, 1901; Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969. A principal razão reside na tese de que todo predicado real é inerente à noção completa do sujeito e, como tal, toda a verdade é, em princípio, analítica. Porém, há uma diferença abismal entre a análise infinita (e, como tal, interminável) requerida para as verdades de facto e a análise finita das verdades de razão. Naturalmente, também existe a questão de Leibniz utilizar certos sentidos da palavra Lógica que se identificam com a Metafísica porque é entendida como arte de inventar em geral, o que irá, certamente, para lá do sentido em que hoje se usa a palavra lógica ou Leibniz fala das estritas verdades de razão: vide, e. g., Leibniz, "Carta para a duquesa Sofia de Hannover" in G, IV, 292, AP. Pela sequência, é provável que esteja a falar da Característica, projeto que incluiria todas as formas de raciocínio, desde as demonstrativas a diversos títulos às meramente prováveis, e que acabou por nunca ser realizado.

<sup>248</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 3ª réplica, § 2, p. 18, G, VII, 367. AP.

<sup>249</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 4º escrito, § 6, p. 751, G, VII, 372. Já transcrito em II.3.

<sup>250</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 13, p. 752, G, VII, 373.

claramente a identidade dos indiscerníveis num tempo relativo.<sup>251</sup> Mais ainda, os dois princípios são colocados em conjunto em relação à hipotética escolha de Deus perante um espaço absoluto, visto não existir razão para discernir as partes, tratar-se-ia de discernir o indiscernível e escolher sem discernir.<sup>252</sup>

Em todos estes casos da quarta missiva, em que está em causa a totalidade do mundo (assim como a conceção, em geral, do tempo e do espaço absolutos), Leibniz utiliza uma noção modal inequívoca: o impossível. Da mesma forma, ao considerar que uma vontade sem motivo seria contraditória<sup>253</sup>, remete todo o domínio da escolha do indiferente, nomeadamente a proposta clarkiana da ordenação de três corpos iguais,<sup>254</sup> para o âmbito do impossível.<sup>255</sup> Desta forma se regressa ao cerne desta dissertação, ao problema da liberdade. Será esta impossibilidade de escolha uma impossibilidade hipotética, subordinada à condição da escolha do melhor que, ela própria, não seria necessária? Numa das passagens, chega a fornecer uma possibilidade para a vontade sem razão, o acaso epicurista.<sup>256</sup> Será o acaso impossível? Será que a escolha do mundo não é necessária, mas ter, em geral, um motivo de escolha já é? Mas a escolha não é feita segundo dois atributos essenciais de Deus, a bondade e a sabedoria? E a existência de Deus, conjuntamente com a sua vontade e o seu desígnio, não são necessárias? Já em II estas questões foram colocadas e não haverá, porventura, melhor resposta agora, mas, mesmo concordando com Clarke na acusação de fatalismo e necessitarismo, continua a não parecer adequado considerar estes argumentos sem a sua fundamentação metafísica distinta das leibnizianas verdades de razão.

Porém, ao se chegar à derradeira missiva, repentinamente Leibniz reconhece que não seria absolutamente impossível existirem duas gotas iguais ou dois corpos indiscerníveis e que, se duas coisas perfeitamente indiscerníveis existissem, elas seriam, de facto, duas. Todavia, considera essa suposição contrária à sabedoria divina e ao princípio da razão suficiente.<sup>257</sup> Significa isso que a necessidade de as coisas serem discerníveis é meramente hipotética. Por que razão então afirmou Leibniz que pôr duas coisas indiscerníveis é pôr a mesma coisa sob dois nomes? Trata-se de uma pura e simples contradição, como afirmará Clarke<sup>258</sup>? Apesar da falta de clareza de Leibniz, supondo que a contradição é aparente, é possível que a solução se encontre no § 28 da quinta missiva<sup>259</sup> que, por sua vez, já se referia ao § 17 da quarta.<sup>260</sup> A aparente contradição está entre duas coisas iguais que atualmente existissem e duas possibilidades de coisas iguais ou estados ou posições ou instantes ou mundos inteiros antes da própria criação. Aliás, tendo em conta que a própria situação da mónada já a diferencia, poder-se-ia perguntar se seria possível existir duas coisas iguais atualmente. Mas, como Leibniz está longe de esclarecer suficientemente a sua conceção da noção completa da substância, por eventual reserva resultante da estratégia litigiosa, dificilmente poderia afirmar essa impossibilidade, tendo de acabar por recorrer à evocação da sabedoria divina, eventualmente pensando no princípio já abordado em II. 3. da maior variedade possível<sup>261</sup>, e ao princípio da razão suficiente que volta a remeter a questão para a criação. Porém, chega a salientar que a igualdade que

<sup>251</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 15, p.752, G, VII, 373-4. AP.

<sup>252</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 18, p.752, G, VII, 374. AP.

<sup>253</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 2, p. 750, G, VII, 371-2. AP.

<sup>254</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 1, p. 750, G, VII, 371; § 3, p. 750, G, VII, 372; Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 19, p. 753, G, VII, 374. Ainda, a nível de princípio geral, vide Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 1ª parte, § 8, p. 88, G, VI, 107. AP. Chama-se a atenção para o facto de não ser menos regulada a escolha divina que as verdades matemáticas.

<sup>255</sup> E, para, aparentemente, dar a mais completa razão às abordagens de Sklar da por ele denominada P2 (Lawrence Sklar, *op. cit.*, pp. 175-176), cuja abordagem central se expressa na questão: "Does the principle seem a logical truth?"; até mesmo uma abordagem empírica se encontra nestas passagens, embora a hipótese desta abordagem seja colocada a um nível residual: AP. Cf. Leibniz, *op. cit.*, Tome I, *Recueil...*, 4º escrito, § 4, p. 751, G, VII, 372.

<sup>256</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 18, p.752, G, VII, 374.

<sup>257</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, §§ 25-26, pp.770-771, G, VII, 394-5. AP.

<sup>258</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 26-32, p. 68, G, VII, 424. Já transcrito em II.3.

<sup>259</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 28, p.771, G, VII, 395. AP.

<sup>260</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 17, p. 752, G, VII, 374. AP.

<sup>261</sup> Enunciado em muitas passagens. A título de exemplo, Leibniz, *op. cit.*, *La Monadologie*, § 58, p. 716, G, VI, 616. AP.

pode existir no domínio ideal, ou seja, matemático, não poderia ocorrer em "dois uns concretos ou dois tempos efetivos ou dois espaços ocupados, quer dizer, verdadeiramente atuais."<sup>262</sup>

Ora bem, é exatamente perante a possibilidade de tipo matemático de um espaço uniforme antes da criação que Leibniz mais sublinha a impossibilidade de duas entidades iguais para que uma fosse decidida. E é isso que ele está a dizer no § 28: a posição de algo finito num espaço e tempo vazios e infinitos seria indeterminável, mesmo para Deus; poder-se-ia admitir a hipótese de duas entidades ou ordens iguais apenas para demonstrar que elas só poderiam ser uma porque o que elas eram em si mesmas era idêntico; mesmo partindo do espaço absoluto, a indiscernibilidade poderia ser colocada como forma de impossibilitar uma razão suficiente para uma posição em vez da outra. Claro que a partir do momento em que a posição fosse determinada pela coisa, tudo mudava porque o lugar era relativo à coisa e não uma posição num espaço absoluto. Essa própria indeterminação do espaço e do tempo é, para Leibniz, o sinal de que se trata de um contínuo ideal matemático e não de qualquer coisa concreta no mundo. Os enunciados que se possam fazer acerca do espaço e do tempo, em si mesmos, enquanto possibilidades ideais de todos os mundos possíveis são, de facto, do âmbito das verdades de razão.<sup>263</sup> Nada na realidade pode ser indeterminado e, se o fosse, nunca poderia ter-se tornado real, não só devido à regulação da criação divina pelo critério do melhor, mas por causa dessa própria indeterminação, como no exemplo da *Teodiceia* de uma esfera cujas dimensões fossem indeterminadas.<sup>264</sup> O que estes argumentos de Leibniz procuravam mostrar é a inadequabilidade dessas entidades abstratas para pensar as realidades concretas.

É a essa indeterminação do tempo e do espaço abstratos, ideais e absolutos, do domínio das verdades de razão, que, finalmente, Leibniz se está a referir ao afirmar que "todos os tempos e todos os espaços, neles próprios, sendo perfeitamente uniformes e indiscerníveis, não poderiam agradar mais um que outro."<sup>265</sup> Longe de ser uma contradição, todo o desenvolvimento da questão se Deus poderia ter criado o mundo mais cedo, tenta mostrar que, seja qual fosse a hipótese consistente da possibilidade de criar o mundo mais cedo, dependeria das coisas que nesse mundo criaria, incluindo, por exemplo, anjos que tivesse criado antes das estrelas e dos planetas e dos animais e plantas.<sup>266</sup> Finalmente, poder-se-ia pensar que a perentória rejeição de qualquer incerteza na questão da diversidade empírica corresponderia a uma pretensão de prova empírica do princípio da identidade dos indiscerníveis.<sup>267</sup> Nada poderia permitir uma comprovação empírica dessas.<sup>268</sup> Leibniz pretende apenas que a experiência confirme aquilo que já foi concluído de forma metafísica.<sup>269</sup>

Se a contra-argumentação de Clarke neste tópico fosse especialmente fraca ou até omissa (o que não é bem o caso), tal não se deveria certamente ao facto de Newton julgar que o mais forte argumento de Leibniz seria aquele que será tratado na próxima secção. Pelo contrário, a julgar pela

<sup>262</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 5º escrito, § 27, p.771, G, VII, 395. AP.

<sup>263</sup> Uma boa síntese deste confronto entre as indiferenciadas ideias abstratas ideais e as infinitamente variadas realidades concretas é dada na carta à Eleitora Sofia de 31/10/1705, G, VII, 562-3. AP.

<sup>264</sup> Leibniz, intr. e notas, Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 2ª parte, § 196, pp. 217-218, G, VI, 232. AP. Veja-se como o que está em questão é a indeterminação da grandeza, uma característica quantitativa, e não nenhuma característica "puramente qualitativa". Da mesma forma, a rejeição de P3 porque, supostamente, rejeitaria a posição no espaço absoluto por não ser uma característica "puramente qualitativa", não corresponde de todo ao que Leibniz afirma (cf. Lawrence Sklar, *op. cit.*, p. 179). Num contínuo vazio uniforme infinito, qualquer posição seria quantitativamente indeterminada e, para que algo exista, tem que existir determinadamente. Por Deus ser o princípio das existências é que as suas decisões têm que ser totalmente determinadas e não meramente abstratas: Leibniz, *op. cit.*, Tome I, *Recueil...*, 5º escrito, § 66, p. 783, G, VII, 407. AP.

<sup>265</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 60, p. 782, G, VII, 406. AP.

<sup>266</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, §§ 55-59, pp. 781-782, G, VII, 404-406.

<sup>267</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 23, p. 770, G, VII, 394. AP.

<sup>268</sup> Naturalmente, poder-se-ia interpretar indutivamente a passagem subsequente, Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 24, p. 770, G, VII, 394: "c'est tout comme icy". Mas parece mais consistente tratar-se da sustentação de uma analogia generalizada com base no próprio princípio metafísico. É, aliás, uma frase que repete várias vezes, *e. g.*, a propósito da rejeição dos átomos na correspondência com Hartsoeker, G, III, 497, 500, etc.

<sup>269</sup> Veja-se a conclusão da passagem já transcrita da carta para a Eleitora Sofia, G, VII, 563. AP.



linha de argumentação proveniente dos *Principia*, Newton estaria convencido, como Sklar sublinha, que a maior força da sua posição advinha de argumentos científicos suportados por alegados experimentos cruciais.<sup>270</sup> Se a argumentação fosse aqui mais fraca, isso seria, naturalmente, atribuível ao menor à vontade de Newton em questões metafísicas, muito embora Clarke pudesse colmatar esse facto. Porém, é preciso não esquecer que Clarke se comporta sempre (e ainda mais nesta polémica) como um escolástico newtoniano, sempre preocupado em não extravasar o quadro doutrinário proposto pelo seu mentor. Só isso justifica que se submeta a correções newtonianas, afirmadas como se fossem de Clarke, como aconteceu na questão dos atributos ou modos tratada em IV. 2. De qualquer forma, não é verdade que Clarke nada tenha argumentado de relevante a este propósito. De facto, até apresentou aqui uma das teses mais relevantes para esta dissertação, no domínio do problema da liberdade. Trata-se das razões de conjunto, em contraposição ao que chama motivos ou razões externas<sup>271</sup> tratadas nas secções entre III. 1 e III. 3, com as quais Clarke compatibiliza a necessidade moral com a aparente indiferença da criação num espaço vazio infinito uniforme. No primeiro passo em que são evocadas, a única razão que permite a Clarke apresentar o argumento leibniziano como uma contradição é o facto de fundir a abordagem do espaço como absoluto (onde não há razão para pôr algo num lugar em vez do outro) com a do espaço como relativo (onde os dois possíveis lugares seriam o mesmo porque seriam formados pela criação de algo). Mais adiante, apresenta-se o argumento dos cubos de matéria para reiterar a tese de que o facto do problema da ordenação ser indiferente, seria idêntico num espaço relativo.

O encerramento da questão por Clarke, já tratado em III. 1, toma como ponto de partida exatamente a questão da possibilidade ou não de indiscerníveis, após Leibniz ter admitido que se, de facto, existissem duas coisas iguais, atualmente, elas seriam, de facto duas.<sup>272</sup> Não parece notar, porém, que existe uma diferença enorme entre afirmar que elas poderiam ser criadas idênticas numa ordem indiferente, num espaço vazio absoluto, e afirmar que, se existissem, seriam, de facto, duas. No primeiro caso, não seria possível porque, para algo existir, teria de ser determinado. No segundo caso, trata-se de uma proposição condicional que, por isso mesmo, é respondida com a condição geral da existência segundo Leibniz, os critérios da sabedoria divina, que põe em causa a possibilidade do antecedente. Porém, são esses mesmos critérios que, em seguida, Clarke questiona. Mesmo que Leibniz apresentasse uma argumentação mais completa para lá da exigência de uma razão suficiente para que uma coisa fosse colocada numa situação em vez da outra, como a da afirmação de que só o melhor mundo possível poderia corresponder à perfeição e sabedoria de Deus e de que esse melhor mundo teria de ser o que continha maior variedade, Clarke poderia sempre questionar tais juízos de valor. Não é tradicional considerar mais perfeito o mais imutável, o mais geral, o mais uniforme, etc.? Não é o próprio Deus mais perfeito exatamente por isso? Porque não considerar que seria mais perfeito que a partir de blocos de uma mesma matéria, homogénea, se criasse toda a profusão de diversidade que vemos no mundo físico? Também não seria isso conseguir o máximo de efeitos com a maior economia de meios? Não poderia ser isso considerado o mundo mais perfeito possível? Naturalmente, a resposta leibniziana tenta resolver outros problemas como o problema idealista da comunicação entre a mente e o corpo, a explicação da atividade na natureza, a sustentação de uma extensão infinitamente divisível, a compatibilização entre a divisão e a continuidade, etc., aliás como também a de Newton. Mas, no quadro da argumentação apresentada, é difícil perceber por que a sabedoria divina não poderia ter criado partículas iguais ou, pelo menos, homogéneas. Ao contrário, é muito importante, para Newton, não pretender determinar rigorosamente os critérios divinos, não apenas para defender o espaço absoluto, mas também para

<sup>270</sup> Lawrence Sklar, *op. cit.*, p. 165: "a scientific argument resting upon allegedly crucial observational facts."

<sup>271</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 3ª réplica, § 5, p. 19, G, VII, 369; Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, § 18, p. 32, G, VII, 385. AP. Cf. para a posição geral, já antes examinada, a pretexto do exemplo da balança, Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, §§ 1-2, p. 29, G, VII, 381, transcrita em III. 1. Vide Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, § 15, p. 32, G, VII, 384-5; 5ª réplica, §§ 1-20, pp. 66-67, G, VII, 422-3.

<sup>272</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 21-25, p. 68, G, VII, 423-4. AP.

defender o seu entendimento de liberdade divina.

Já anteriormente se viu que todas estas (e outras) passagens estão pejadas de acusações de fatalismo e necessitarismo em Leibniz. Para lá da negação que duas coisas iguais fossem uma, que os seus lugares fossem um, que dois pontos ou dois instantes iguais fossem um, que dois estados iguais ou indiferentes fossem o mesmo estado, que dois mundos fossem o mesmo em diferentes partes do espaço, Clarke preocupa-se sempre em fazer depender das razões certamente sábias, mas desconhecidas, de Deus, a possibilidade de o mundo ter começado mais cedo ou mais tarde, ter feito o mundo, se finito, noutra lugar ou movê-lo para lá, ter-lhe dado uma outra ordem, ter determinado o movimento original num sentido ou no outro, etc.<sup>273</sup> O desconhecimento do entendimento, da substância e do desígnio de Deus parece ser um elemento fundamental da filosofia newtoniana,<sup>274</sup> quase parecendo protegê-lo contra quaisquer pretensões de esclarecer os desígnios divinos.<sup>275</sup> E isto não porque defenda, como já foi visto, uma completa arbitrariedade, visto, tal como Leibniz e Malebranche, supor a sua vontade guiada pelas suas ideias,<sup>276</sup> mas porque quer reservar para as eternamente insondáveis razões divinas a determinação das suas escolhas. Por isso, tal como ataca as pretensões leibnizianas de penetrar nas razões divinas, considerando que se está a sujeitar Deus à necessidade lógica ou física, não pretende sequer que as leis divinas que descobriu não possam ser alteradas no espaço e no tempo.<sup>277</sup>

## 8. O próprio espaço: o movimento e a força; a observabilidade

Como já foi referido na secção anterior, este segmento da discussão é apenas um dos exemplos utilizados na discussão sobre a alegada indiscernibilidade de dois pontos, lugares, coisas, instantes, estados ou mundos, no espaço absoluto vazio. A novidade foi a de introduzir o movimento e as correspondentes forças na discussão. Clarke introduziu o tema da seguinte forma: "Se o espaço nada fosse que não a ordem das coisas a coexistirem, seguir-se-ia que se Deus movesse, numa linha reta, todo o mundo material inteiro, a seja que velocidade fosse, ele continuaria a estar no mesmo lugar e nada receberia qualquer choque na mais súbita paragem desse movimento."<sup>278</sup> A resposta de Leibniz não parece dar conta do elemento novo introduzido neste argumento: o choque resultante de uma súbita paragem. Pelo contrário, continuou a afirmar que avançar o mundo em linha reta no meio de um espaço vazio infinito, seria uma suposição quimérica, pois daria origem a um estado exatamente idêntico ao primeiro e, como tal, nada mudaria.<sup>279</sup> Para despertar Leibniz do torpor da indiscernibilidade, Clarke recorre a um exemplo que deveria ser mais familiar, o do navio dos *Principia*,<sup>280</sup> acrescenta-lhe a súbita paragem do exemplo anterior e, para o caso de o seu interlocutor ter dificuldades de entendimento, ainda remete para a Definição VIII dos *Principia*, nomeadamente para a distinção feita no Escólio entre movimento real e movimento relativo.<sup>281</sup>

Que os efeitos de uma súbita paragem num barco sejam referidos ao espaço absoluto, parece discutível. O mesmo acontece com a célebre experiência do balde relatada nos *Principia*.<sup>282</sup> Como Sklar comenta, tais forças que produzem a concavidade na água, podem ser o resultado do movimento em relação ao laboratório ou à Terra, mas ilustram fenómenos astronómicos que seriam

<sup>273</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, §§ 3-6, pp. 29-30, G, VII, 382; §13, p. 31, G, VII, 384.

<sup>274</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus tertius, *Philosophiæ naturalis...*, Liber tertius, Scholium generale, pp. 172-173.

<sup>275</sup> Alexandre Koyré, *Études newtoniennes*, s/l, Éd. Gallimard, 1968, reimpr. 1980, p. 131. AP.

<sup>276</sup> Isaac Newton, *ibidem*, p. 173, já transcrito em II. 4. Quase poderia ser subscrito por Leibniz: Toda a diversidade das coisas criadas, cada qual no seu lugar e tempo, só poderia ter surgido a partir das ideias e da vontade de um ser necessariamente existente. Só a referência ao lugar e ao tempo poderia levantar dúvidas.

<sup>277</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus quartus, *Optics*, Query 31, p. 263; quanto ao tempo, nem é preciso sair da polémica, Roger Ariew, *op. cit.*, 2ª réplica, § 8, p. 13, G, VII, 361; 5ª réplica, § 103, p. 81, G, VII, 434-5.

<sup>278</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 3ª réplica, § 4, p. 19, G, VII, 368. AP.

<sup>279</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 13, p.752, G, VII, 373. AP.

<sup>280</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus secundus, *Philosophiæ naturalis...*, Def. VIII, Scholium, IV, p. 7.

<sup>281</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, § 13, p. 31, G, VII, 384. AP.

<sup>282</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus secundus, *Philosophiæ naturalis...*, Def.VIII, Scholium, IV, p. 10.

difficilmente explicáveis da mesma forma.<sup>283</sup> Porém, se na época a tangente inercial que explica, conjuntamente com a força centrípeta, a elipse planetária se poderia referir ao espaço absoluto, hoje sabe-se que o próprio sistema solar orbita a galáxia<sup>284</sup> e, na altura, as retas dessas tangentes da órbita, por exemplo, lunar também se referiam à elipse que ia se movendo no espaço e que, portanto, não tinha referencial fixo. Ora, é exatamente a busca de um referencial fixo que Newton não julga ser seguro encontrar num corpo celeste que justifica a sustentação astronómica do espaço absoluto.<sup>285</sup> Quanto ao exemplo das duas bolas ligadas por uma corda, girando em torno de um centro comum de gravidade, no meio de um imenso vácuo, sem nada de externo e sensível que servisse de referência, não é apenas um salto que ultrapassa a generalização indutiva mais arrojada,<sup>286</sup> parece entrar em contradição com a passagem já referida em que Newton reserva à liberdade divina a possibilidade de ter feito, no infinito espacial, outros mundos com outras leis.<sup>287</sup> Como é muito improvável uma distração em tão vistos e revistos textos quer por Newton, quer pelos seus colaboradores, é possível que Newton considerasse a força inercial tão essencial à matéria que não se poderia alterar em qualquer mundo ou circunstância possível, ao passo que a força gravítica e outros princípios ativos que não se podiam atribuir à passividade da matéria, poderiam ser alterados pela vontade divina.<sup>288</sup>

Leibniz responderá através do esclarecimento da resposta anterior, distinguindo dois critérios nessa resposta anterior: a mudança que nada muda é convertida no critério da observabilidade; a ausência de razão no da finalidade. "Um tal movimento não produziria nenhuma mudança observável e seria sem finalidade." Alertado pelo exemplo de alguém fechado numa cabina de um navio que se moveria uniformemente, reconhece que "o movimento é independente da observação; mas [...] não é

<sup>283</sup> Lawrence Sklar, *op. cit.*, p. 183. AP.

<sup>284</sup> É, porventura, por causa de, enfim, encontrar a referência ao espaço absoluto que Newton apenas admite ou que o sistema solar esteja em repouso, ou que esteja num movimento retilíneo uniforme: Isaac Newton, ed. e trad. ingl. A. Rupert Hall and Marie Boas Hall, *op. cit.*, p. 256. Da mesma forma, também Clarke diz o mesmo, claramente por só admitir a inércia de movimento ou de repouso da totalidade do sistema, numa das notas à obra de Rohault: Jacobi Rohaulti, trad. lat. e notas Samuel Clarke, *Physica*, Editio Quarta, Londini, Jacobi Knapton, 1718, Pars Prima, Caput X, 2, p. 36, nota. AP. Esta passagem tem a vantagem de se referir inequivocamente ao movimento absoluto que tem como referência o espaço absoluto. Cf. Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus tertius, *Philosophiae naturalis Principia Mathematica*, Liber tertius, Hyp. I, Prop. XI, Prop. XII & Corol., pp. 27-29.

<sup>285</sup> Isaac Newton, *Opera quae exstant omnia*, Londini, Johannes Nichols, Tomus secundus, 1782, *Philosophiae naturalis Principia Mathematica*, Def. VIII, Scholium, IV, p. 8. Naturalmente, existiriam motivos, porventura bem mais fortes, de ordem metafísica e teológica.

<sup>286</sup> Lawrence Sklar, *op. cit.*, p. 186. AP.

<sup>287</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus quartus, *Optics*, Query 31, p. 263. AP.

<sup>288</sup> Newton nunca defendeu que a gravidade fosse uma propriedade essencial da matéria: Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus quartus, Letters to Dr. Bentley, Letter II, 17 de Janeiro de 1692/3, p. 437. AP. Existem inúmeros textos onde Newton faz, pelo menos, esta suspensão de juízo, mas o prefácio de Cotes da 2ª edição dos *Principia* lança a dúvida acerca da verdadeira posição de Newton. Percebe-se pela resposta de Cotes a Clarke que a versão original ainda era mais perentória e terá sido alterada devido à advertência de Clarke (cf. J. Edleston, *op. cit.*, carta de Cotes para Clarke de 25 de Junho de 1713, p. 158). Porém, ao equiparar a gravidade, como qualidade primária de todos os corpos, à extensão, mobilidade e impenetrabilidade (cf. Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus secundus, Cotesii Praefatio in editionem secundam, p. xix), Cotes acaba por dizer o mesmo, visto estas últimas serem, indubitavelmente, para Newton, qualidades essenciais (Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus tertius, *Philosophiae naturalis Principia Mathematica*, Liber tertius, Regula III, p. 3). É perfeitamente compreensível a preocupação de Clarke, visto a sua metafísica newtoniana depender muito do carácter estritamente passivo da matéria, dependendo os princípios ativos (os princípios da liberdade, como foi visto) de Deus e dos espíritos. Além disso, já foi visto nesta dissertação que a arbitrariedade das leis da gravitação era utilizada como um sinal de um desígnio livre, em vez de uma determinação necessária. Uma carta de Newton de 31 de Março declara que, eventualmente por causa das polémicas com Leibniz, não deveria ver o futuro prefácio de Cotes (cf. J. Edleston, *op. cit.*, carta de Newton para Cotes de 31 de Março de 1713, p. 157). Se, de facto, não o viu e não o sancionou, é o que aqui não se pode afirmar. Porém, Newton sentiu necessidade de reafirmar, na advertência de 1717 da edição de 1718 da *Ótica*, que não considerava a gravidade uma propriedade essencial dos corpos (cf. Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus quartus, *Optics*, Advertisement II, p. 4). Da mesma forma, à Regra III, introduzida exatamente na 2ª ed. dos *Principia*, Newton acrescenta, na 3ª ed., um argumento para negar que a gravidade, ao contrário da inércia, fosse essencial aos corpos, devido a diminuir à medida que os corpos estavam mais afastados da Terra: Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus tertius, *Philosophiae naturalis Principia Mathematica*, Liber tertius, Regula III, p. 4. AP.

de todo independente da observabilidade. Não há qualquer movimento quando não há qualquer mudança observável. E mesmo quando não há qualquer mudança observável, não há qualquer mudança de todo.<sup>289</sup> Para que algo finito se mova, é necessário que possa mudar de situação em relação a qualquer outra coisa.<sup>290</sup> Este critério da observabilidade, apesar de epistémico,<sup>291</sup> não é apenas epistémico, porque está em causa a indiscernibilidade ou a indeterminação até para Deus,<sup>292</sup> como foi já foi sublinhado na secção anterior – é assim também mais um critério metafísico. Se este critério faz sentido, também o faz o da indiscernibilidade. A indiscernibilidade é a inobservabilidade. Porém, a pressão suscitada pelo recurso aos *Principia* acaba por levar a que Leibniz introduza uma tese que, ao menos na polémica, constitui uma novidade: há de facto uma diferença entre movimento relativo e absoluto, mas essa diferença não reside numa nova relação, nesse caso, ao espaço absoluto como se fosse uma coisa fixa; essa diferença reside na causa do movimento estar no corpo que se move e não num outro corpo.<sup>293</sup>

Que essa distinção possa ser empiricamente feita na conceção leibniziana, não é, porém, claro. Aliás, com os seus objetivos de tudo compatibilizar, Leibniz tentou defender que geocentrismo ou heliocentrismo só dependiam da interpretação do movimento e que, sendo o movimento relativo, nem mesmo um anjo poderia determinar quais os corpos em movimento e quais os corpos que constituíam o centro do movimento.<sup>294</sup> O mesmo afirma num texto com pretensões mais gerais que defende a completa relatividade do movimento, em contraste com a força.<sup>295</sup> Mesmo supondo uma causa, a mesma parece dissolver-se na complexidade dos movimentos, sobretudo do ponto de vista da observação até mesmo de um anjo.<sup>296</sup> Talvez assim se perceba a afirmação seguinte que restringe essa distinção entre movimento absoluto e relativo ao âmbito matemático e se escuda na afirmação de que todos os corpos estão em movimento.<sup>297</sup> O facto de se terem passado 20 anos sobre o mais recente dos outros textos referidos, não parece ter significado uma alteração da sua conceção. Ao se referir à causa do movimento, está a referir-se à força, só que essa está em toda a parte. Mas isso não significa que Leibniz ignorou, efetivamente, os argumentos inerciais de Clarke? Num dos textos referidos a propósito da relatividade do movimento, Leibniz afirma, como um corolário da sua conceção de movimento, que "tudo o que se move por um percurso curvo tenta sempre prosseguir por uma linha reta tangente a ele".<sup>298</sup> Não lhe chama inércia porque ainda se mantém agarrado ao conceito kepleriano, mas afirma o mesmo que Newton. Ora, como pode Leibniz afirmar as mesmas forças inerciais que Newton e não tirar as mesmas conclusões em relação ao espaço absoluto? Isso mesmo é que acontece, embora de forma bem pouco explicada, ao considerar, na carta a Huygens já

<sup>289</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 52, pp. 779-780, G, VII, 403-4. AP. Já anteriormente, na quinta missiva, de forma menos desenvolvida, Leibniz havia explicado os dois critérios referidos: § 29, pp. 771-772, G, VII, 395-6.

<sup>290</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 31, p. 772, G, VII, 396. AP.

<sup>291</sup> Lawrence Sklar, *op. cit.*, pp. 173-174.

<sup>292</sup> Embora se esteja a referir à inobservabilidade do movimento no pleno cartesiano de matéria reduzida à passividade da extensão, é claro quanto ao facto dessa inobservabilidade incluir até mesmo um observador onisciente: Leibniz, *De ipsa natura...*, § 13, G, IV, 513. AP. Aliás, se assim não fosse, Leibniz poderia ser acusado de contradição, visto explicar as propriedades da matéria, incluindo as partes mais coesas e paradas, por movimentos, muitos dos quais seriam tão diminutos que seriam inobserváveis para as capacidades humanas.

<sup>293</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 53, p. 780, G, VII, 404. AP.

<sup>294</sup> G. W. Leibniz, ed. Louis Couturat, *Opusculs et fragments inédits*, Paris Presses Universitaires de France, 1903; Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966, p. 590. AP.

<sup>295</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, ed. C. I. Gerhard, *Leibnizens mathematische Schriften*, 6º vol, Halle, H. W. Schmidt, 1860, pp. 247-248, p. 248 para a relatividade do geocentrismo e heliocentrismo. Mesmo a experiência nada acrescentaria: a dor é a mesma quer a mão bata na pedra, quer a pedra na mão, à mesma velocidade.

<sup>296</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, ed. C. I. Gerhard, *Leibnizens mathematische Schriften*, 2º vol., Berlin, A. Asher, 1850, carta a Hagens de 12/22 de Junho de 1694, p. 184. AP. É difícil perceber em que sentido utiliza o termo *subjectum*. Parece ser a simples causa do movimento, a força cuja origem é a substância, caso em que se identifica com o sujeito lógico, aquele a que são inerentes todos os predicados.

<sup>297</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 53, p. 780, G, VII, 404. AP.

<sup>298</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, ed. C. I. Gerhard, *Leibnizens mathematische Schriften*, 6º vol, Halle, H. W. Schmidt, 1860, p. 252. AP.

referida, as pretensões newtonianas de provar o movimento absoluto pelas forças inerciais no movimento circular.<sup>299</sup> A ordenação das situações de todas as coisas pode ser objeto da geometria e as retas podem ser aí concebidas independentemente de qualquer espaço real absoluto. Já se viu nesta dissertação, em II. 2., que Leibniz considera que os fenómenos se ligam exatamente como as verdades inteligíveis exigem.<sup>300</sup> A única diferença em relação a Newton está, neste caso, na metafísica, no facto de se considerar o espaço real ou ideal. Porém, como mesmo em Leibniz, o real não deixa de se ligar como idealmente, ou seja, matematicamente, é deduzido, ele pode explicar os mesmos fenómenos que Newton, exatamente com a mesma geometria euclidiana. A diferença que se verá adiante, a da força não ser algo estranho à matéria, visto a matéria ser considerada uma mera manifestação fenoménica quer da força passiva, quer da ativa, nem é muito relevante neste caso, visto, em Newton, a inércia ser essencial à matéria.

Tem razão Clarke nas queixas com que encerra este segmento da polémica? Sinceramente, parece ter. Antes de dizer que não existiam corpos que estivessem verdadeiramente em repouso, Leibniz rejeitou que algo finito tenha de ser móvel visto uma parte do espaço não ser, segundo os próprios newtonianos, móvel, quando do ponto de vista desses mesmos newtonianos esse espaço é infinito.<sup>301</sup> Embora Leibniz diga, por duas vezes, ter respondido a todas as objeções, a verdade é que não considerou o argumento do impacto de uma paragem súbita num mundo finito movido de um lado para o outro.<sup>302</sup> Negará Leibniz que se observassem os efeitos inerciais? Se não negasse, como poderia dizer que era inobservável um movimento cujos efeitos se sentiam? Aliás, regressando ao exemplo do balde, se hoje não parece assim tão crucial, a verdade é que parece ter incomodado os partidários do espaço relativo, Huygens e Leibniz. Huygens, segundo Koyré, não verifica os mesmos resultados<sup>303</sup> e Leibniz, recorrendo surpreendentemente a argumentos empíricos, tenta pôr em causa o experimento que julga inevitavelmente errado de Newton.<sup>304</sup> O facto de não ter conseguido encontrar argumentos convincentes para contraditar Newton não o impediu de manter as suas conclusões. Além disso, também no caso do exemplo dos *Principia* das duas bolas a girar no vazio, não era possível observar a tensão da corda? E, se a corda se rompesse e as bolas fossem projetadas na tangente à órbita, exatamente como o próprio Leibniz afirmava que todo o corpo faria se não fosse impedido por outro, como seria possível que se afastassem uma da outra, se nenhum movimento observável tinham anteriormente? A este argumento, Clarke ainda acrescenta um outro, a de se um corpo em órbita em torno do sol, se toda a matéria à sua volta fosse aniquilada, perderia a sua força centrífuga.<sup>305</sup>

Naturalmente, Leibniz poderia dizer o que não chegou a dizer na polémica, mas dela se extrai: que todo o movimento é fenoménico e, por isso, não existe, se não for observável, visto ser apenas isso, uma aparência; que, na verdade, não existe, como o tempo, porque nunca existe o seu todo como partes coexistentes; que, de facto, a única coisa que existe é o momentâneo esforço para a

<sup>299</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, ed. C. I. Gerhard, *Leibnizens mathematische Schriften*, 2º vol., Berlin, A. Asher, 1850, carta a Hugen de 12/22 de Junho de 1694, pp. 184-185. AP. Afirma o mesmo, recordando os tempos em Paris com Huygens, em Gottfried Wilhelm Leibniz, *ibidem*, carta a Hugen 4/14 de Setembro de 1694, p. 199; e num segmento não publicado mesmo na edição Gerhard do *Specimen Dynamicum...*, Gottfried Wilhelm Leibniz, *Specimen Dynamicum*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1982, pp. 22-24. AP. Um pouco adiante, afirma que, não havendo ponto fixo no universo, só resta estudar os movimentos relativos.

<sup>300</sup> Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo I, *Nouveaux essais...*, L. IV, Ch. IV, §§ 1-5, p. 354, G, V, 373.

<sup>301</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 26-32, p. 69, G, VII, 425. AP.

<sup>302</sup> Roger Ariew, *ibidem*, G, VII, 424-5. AP.

<sup>303</sup> Alexandre Koyré, *op. cit.*, "Newton et Descartes", nota 138, p. 152. Cf. Christiaan Huygens, *Traité de la Lumiere avec un Discours de la Cause de la Pesanteur*, Leide, Pierre Vander Aa, 1690, *Discours de la Cause de la Pesanteur*, pp. 132-133.

<sup>304</sup> Domenico Bertoloni Meli, *Equivalence and Priority: Newton versus Leibniz*, Oxford, Oxford University Press, 1993; Clarendon Press, repr. 2002, pp. 99-100. AP.

<sup>305</sup> Roger Ariew, *ibidem*, G, VII, 425. AP. Pressupõe-se que se trata de um corpo à volta do sol e não do próprio sol, caso em que só se estaria a falar da rotação do sol e não de uma força centrífuga.

mudança;<sup>306</sup> que a única realidade é a força e que, em qualquer caso, continuaria a existir e a produzir efeitos fenoménicos enquanto alguma coisa existisse. O facto de se refugiar no princípio da plenitude para rejeitar um universo finito, de facto não chega, visto estar em questão se as forças inerciais mostrariam os seus efeitos ou não num mundo apenas possível e segundo um movimento possível segundo o poder de Deus.<sup>307</sup> A questão é que Leibniz fazia questão de defender que só se poderiam e deveriam estabelecer as leis da física a nível fenoménico, tudo devendo ser explicado mecanicamente pelas forças derivativas, pelo que se havia um efeito fenoménico, devia ser possível identificar a causa a nível fenoménico, como no choque entre corpos.<sup>308</sup> É verdade que se trata de uma possibilidade quimérica, mas possível para Deus. Se Leibniz nem a considera, é como se não levasse a sério a sua própria tese de que Deus é livre porque escolheu uma possibilidade de mundo, podendo ter escolhido outra (alegadamente, infinitas outras). Se nem considera uma possibilidade alternativa, está implicitamente a considerar que este mundo é necessário e que Deus não é livre.

Por fim, o regozijo de Clarke perante o reconhecimento leibniziano da diferença entre movimento real e movimento absoluto que, alegadamente, implicaria a realidade do espaço diversa da ordem dos corpos,<sup>309</sup> é injustificado por duas razões: primeiro, porque Clarke não leu bem – Leibniz defendeu que, estando todos os corpos em movimento, a distinção só era possível porque se fazia matematicamente abstracção disso; segundo, porque o movimento era absoluto não por causa da sua relação com o espaço mas por a sua causa estar no próprio corpo, mais precisamente na força que dá origem ao movimento.

## 9. Átomos e mónadas

Tendo em conta a importância do tema no pensamento dos autores envolvidos, é surpreendente a sua menor importância na polémica. Grande parte da sua abordagem decorre no âmbito da questão já tratada da alegada (por Leibniz) indiscernibilidade de duas partículas iguais, assim como da possibilidade clarkiana de razões de conjunto que pudessem satisfazer o princípio da razão suficiente. Como essa discussão já foi amplamente tratada, pouco mais será, agora, do que aflorada. Porém, é sinal da reserva intelectual em que decorreu este combate o facto de Clarke só utilizar a palavra átomo uma vez, mesmo no final da polémica, não para ilustrar a posição newtoniana, mas por causa de uma tese de Epicuro que foi comparada, por Leibniz, com a gravitação,<sup>310</sup> e Leibniz só utilizar a palavra mónada duas vezes, uma das quais não se está a referir aos átomos formais do mundo físico,<sup>311</sup> mas ao problema da comunicação entre alma e corpo<sup>312</sup> tratado mais adiante. Isso significa que o único passo em que são diretamente opostas e comparadas as duas concepções é a primeira menção de Leibniz às mónadas.<sup>313</sup>

Leibniz tenta atacar, desde muito cedo, a concepção atomista, associando-a, através de Demócrito e Epicuro, ao materialismo e à afirmação do vazio espacial, apesar de entrar em contradição, ao admitir que os newtonianos também admitem substâncias imateriais.<sup>314</sup> A referência a Hobbes (devida ao materialismo) é deixada cair por negar o vazio, mas a associação com os

<sup>306</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, ed. C. I. Gerhard, *Leibnizens mathematische Schriften*, 6º vol., Halle, H. W. Schmidt, 1860, *Specimen Dynamicum...*, p. 235. AP.

<sup>307</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 52-53, p. 72, G, VII, 427-8. AP.

<sup>308</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, ed. C. I. Gerhard, *Leibnizens mathematische Schriften*, 6º vol., Halle, H. W. Schmidt, 1860, *Specimen Dynamicum...*, p. 236; Leibniz, "Carta a de Volder de 20 de Junho de 1703", in G, II, 250. AP.

<sup>309</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, § 53, p. 72, G, VII, 428.

<sup>310</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 124-130, p. 86, G, VII, 440. O que não é de estranhar, visto o próprio Newton preferir o termo partícula e raramente usar o termo átomo. Mas, face às objeções de Leibniz, já parece mais estranho Clarke tanto evitar o termo.

<sup>311</sup> Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo I, *Système nouveau de la Nature*, § 3, p. 636, G, IV, 479, nota.

<sup>312</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 5º escrito, § 91, p. 788, G, VII, 412.

<sup>313</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 24, p. 770, G, VII, 394.

<sup>314</sup> Leibniz, *op. cit.*, 2º escrito, § 1, p. 735, G, VII, 355. AP.

atomistas antigos é reforçada, apenas considerando Newton pior por admitir ainda mais vazio.<sup>315</sup> A resposta de Clarke, longe de negar a associação ao atomismo, considera apenas Epicuro uma corrupção da concepção da matéria e do vácuo, defendida por muitos filósofos gregos antigos que, alegadamente, teriam recebido essa filosofia dos fenícios.<sup>316</sup> Trata-se, como é óbvio, de uma referência à *prisca sapientia* que Newton considerava já ter, na Antiguidade, conhecimento dos átomos, do vazio, do espaço absoluto, da gravidade e dos princípios da gravitação que ele apenas teria redescoberto.<sup>317</sup> No início do *Sistema do Mundo*, alarga a referência a grande parte dos pré-socráticos, a Numa Pompilius, aos egípcios e, mais adiante, aos caldeus, muito embora se esteja a referir especialmente aos movimentos astronômicos.<sup>318</sup> Muitas outras referências mais explícitas chegaram a estar previstas para as suas principais obras. Outras existem associadas às suas interpretações históricas de um monoteísmo primitivo fundido com a ciência, no Egito, na Babilônia, na Índia e na Caldeia.<sup>319</sup> Porém, não é claro que Newton subscrevesse o juízo depreciativo de Clarke acerca de Epicuro visto, de acordo com Gregory, considerar que a filosofia de Epicuro e Lucrécio teria sido mal interpretada pelos antigos como ateísmo.<sup>320</sup> Mas como se haviam passado mais de 20 anos sobre o testemunho referido, poderia acontecer que Newton tivesse retido Demócrito, apenas, como seu antecessor espiritual no âmbito do atomismo antigo, porque é evidente que Clarke não inclui este último na corrupção atribuída a Epicuro, o que significará, certamente, a sua inteira aceitação. Já foi visto em III. 3, como Clarke rejeita todas as restantes tentativas de associação com Epicuro.

Quem volta a trazer os átomos para a polémica é Leibniz, com um estranho argumento empírico-metafísico. De facto, o argumento parece empírico pelo facto de se referir a não se encontrar duas folhas ou, pelo microscópio, duas gotas de água ou de leite iguais. Porém, associa este argumento aos "princípios da verdadeira metafísica".<sup>321</sup> Até aí, embora Clarke se tivesse referido à possibilidade de Deus criar duas partículas iguais<sup>322</sup> ou de as ordenar de diversas formas,<sup>323</sup> nunca se havia posto a questão da indivisibilidade. É claro que se poderá questionar se este argumento leibniziano é uma forma séria de pôr esta questão. Clarke, aliás, não terá qualquer dificuldade em superá-la, referindo-se, pela primeira vez, aos átomos como "partes de matéria sólida simples" ou "perfeitamente sólida".<sup>324</sup> Mas o argumento leibniziano deve ser visto no âmbito da sua concepção da confirmação empírica das conclusões metafísicas, à luz da qual já faz sentido a referência aos princípios. Mas que conclusões? As que são enunciadas no *post-scriptum* normalmente associado à quarta resposta, mas que, na verdade, seria um *post-scriptum* de uma carta anterior.<sup>325</sup> Paternalisticamente, Leibniz atribuía à imaturidade pela qual também passara, a imaginação de que se poderia parar o processo de divisão, impondo um limite que permitiria encontrar os primeiros elementos. O argumento apresentado em seguida é uma versão infinitesimal do argumento da plenitude, correspondente à majestade do criador. O mundo de novas criaturas que se pode encontrar no mínimo corpúsculo faltaria se esse corpúsculo fosse um átomo. Estabelecendo o princípio da plenitude, tal como no argumento contra o vazio, se Deus tem a possibilidade de pôr algo aí que

<sup>315</sup> Leibniz, *op. cit.*, 2º escrito, § 2, p.736, G, VII, 356. AP.

<sup>316</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 2ª réplica, § 2, p. 11, G, VII, 360. AP.

<sup>317</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus quartus, *Optics*, Query 28, p. 237. AP. Cf. Edward Dolnick, *The Clockwork Universe - Isaac Newton, the Royal Society, and the Birth of the Modern World*, New York, HarperCollins Publishers Inc., 2011, ch. 7, p. 36.

<sup>318</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus tertius, *De mundi sistemate libri*, § 1, pp. 179-180.

<sup>319</sup> Frank E. Manuel, *op. cit.*, p. 43.

<sup>320</sup> J. E. McGuire e P. M. Rattansi, "Newton and the 'Pipes of Pan'", in *Notes and Records of the Royal Society of London*, Vol. 21, nº 2, 1966<sup>12</sup>, p. 110.

<sup>321</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 4, pp. 750-751, G, VII, 372. Já transcrito em II. 3.

<sup>322</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 2ª réplica, § 1, p. 11, G, VII, 359. Já transcrito em III.

<sup>323</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 3ª réplica, § 2, p. 18, G, VII, 367. Já transcrito em IV. 7.

<sup>324</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, §§ 3-4, p. 29, G, VII, 382. AP. Já transcrita a segunda referência em II. 3.

<sup>325</sup> André Robinet, ed., *Correspondance Leibniz-Clarke*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, p.76.

torna o mundo maior, não teria razão para não o fazer – logo, fê-lo.<sup>326</sup>

No argumento clarkiano referido, há um aspeto decisivo para a oposição de posições: implicitamente, Clarke afirma que, se as partes de matéria perfeitamente sólida tiverem a mesma figura e dimensões, serão exatamente iguais. Isso significa que a matéria é reduzida, tal como em Descartes, à sua extensão e, como tal, como bem critica Leibniz, às propriedades geométricas, sem quaisquer determinações intrínsecas, apenas se podendo distinguir por denominações exteriores.<sup>327</sup> A essas propriedades, pelo poder de Deus, foi adicionada a indivisibilidade.<sup>328</sup> Já Leibniz havia considerado esta a ficção básica do atomismo, depois de terem purificado a física de todas as outras qualidades misteriosas: a dureza insuperável.<sup>329</sup> Esta teria levado às outras alegadas ficções: o vácuo, a gravidade e, no caso de Epicuro, a declinação dos átomos. Num certo sentido, a redução, em Leibniz, da matéria às propriedades matemáticas é até maior, visto nem incluir esta alegada ficção.<sup>330</sup> Mas a matéria é vista por Leibniz como o efeito fenoménico de uma ordem bem diversa. É essa ordem que é incompatível com a abstração matemática levada a cabo pelo mecanicismo, de Descartes a Newton. E é nessa ordem que Leibniz encontra a resposta à questão do que faz cada coisa ser ela própria, distinta de todas as outras, o princípio de individuação, como é também referido na polémica.<sup>331</sup>

Porém, antes de aí ir, talvez seja útil ver qual a resposta leibniziana à hipótese clarkiana da perfeita simplicidade e solidez: "Não admito na matéria porções perfeitamente sólidas ou que sejam todas de uma peça, sem qualquer variedade ou movimento particular nas suas partes, como se concebem os pretendidos átomos. [...] Cada porção de matéria está atualmente subdividida em partes diversamente movidas e nem uma se assemelha inteiramente a outra."<sup>332</sup> Antecipando um pouco o assunto, Leibniz explica a solidez de forma análoga à gravidade, devido aos tais movimentos conspirantes. A solidez é composta de partículas que se movem tentando escapar, mas sendo repelidas pelos corpos que as rodeiam.<sup>333</sup> Todos os corpos têm alguma coesão, mas nenhuma inultrapassável. Não existe completa dureza, nem a matéria subtil perfeitamente fluida dos cartesianos.<sup>334</sup> Existe uma infinita gradação de coesões, assim como existe uma infinita gradação de movimentos, uma infinita gradação de diferenças, numa matéria dividida ao infinito.

Newton parece estar a refutar esta conceção quando, na *Ótica*, se refere aos que defendem que a coesão dos corpos duros homogéneos provém de movimentos conspirantes, ficando em repouso relativo entre eles.<sup>335</sup> O grande argumento aí apresentado para que os corpos sejam compostos de partículas duras é a congelação,<sup>336</sup> o que é provavelmente também o que tinha em mente no comentário da Regra III dos *Principia*.<sup>337</sup> Num argumento adicional para a constituição

<sup>326</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, Apostille, pp. 756-757, G, VII, 377-8, já transcrita a parte inicial em IV.4. AP.

<sup>327</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XXVII, § 3, p. 191, G, V, 214. AP.

<sup>328</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus quartus, *Optics*, Query 31, p. 260. AP.

<sup>329</sup> Leibniz, *Antibarbarus Physicus...*, G, VII, 343. AP.

<sup>330</sup> Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo I, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XXIII, § 12, p. 180, G, V, 204. AP.

<sup>331</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 5º escrito, § 26, p. 771, G, VII, 395. AP.

<sup>332</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 22, p. 770, G, VII, 394. AP.

<sup>333</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, ed. C. I. Gerhard, *Leibnizens mathematische Schriften*, 6º vol., Halle, H. W. Schmidt, 1860, *Specimen Dynamicum...*, p. 252. AP. Cf. Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo I, *Nouveaux essais...*, Préface, p. 26, G, VII, 52, aprovando a conceção de Locke antes da influência de Newton.

<sup>334</sup> Leibniz, *op. cit.*, L. II, Ch. IV, § 4, p. 89, G, V, 114; *ibidem*, Ch. XIII, § 23, p. 114, G, V, 138; Leibniz, *op. cit.*, Préface, pp. 25-26, G, V, 52; Leibniz, *De ipsa natura...*, § 13, G, IV, 514. AP.

<sup>335</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus quartus, *Optics*, Query 31, p. 251. AP. Não é explicado porque átomos em gancho seria uma petição de princípio, mas presume-se que seria por não conseguirem dar conta das operações químicas já referidas e/ou das mudanças de estado. Também não deixa de ser interessante acusar, presumivelmente autores cartesianos, de recorrerem a qualidades ocultas, visto ser a acusação que lhe é habitualmente dirigida.

<sup>336</sup> Isaac Newton, *ibidem*: "All bodies seem to be composed of hard particles: for otherwise fluids would not congeal".

<sup>337</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus tertius, *Philosophiæ naturalis...*, Liber tertius, regula III, p. 3. AP.



atômica da luz, retira da refração a conclusão que, se a luz não fosse constituída de partículas, os seus diferentes lados não poderiam ter propriedades diferentes.<sup>338</sup> Assim, toda a matéria seria constituída de átomos, quer dizer, partículas insuperavelmente duras e, como tal, indivisíveis. Como já se viu na contraposição à tese leibniziana, tais partículas para lá das suas propriedades essenciais passivas são movidas por certos princípios ativos, entre os quais está a atração que lhes dá coesão.<sup>339</sup> A partir daí, a matéria organizar-se-ia por sucessivas camadas de coesão crescentemente menor, dando origem a toda a variedade não só de fluidez e de densidade, mas também de cores e outras propriedades sensíveis.<sup>340</sup> Desta forma, independentemente das expetativas newtonianas quanto às magnitudes estimadas, criou-se o programa, ainda hoje prosseguido, da busca da partícula última.

Estranhamente, na quinta réplica, Clarke não responde senão aos aspetos ligados com a indiscernibilidade de iguais, nunca se referindo sequer à simplicidade das partículas perfeitamente duras. Talvez isso pudesse refletir alguma incerteza quanto ao assunto, visto ele também se referir, na conferência de 1704, ao desconhecimento quanto às causas da coesão dos corpos infinitamente divisíveis.<sup>341</sup> Porventura, queria referir-se aos poderes divinos envolvidos em ambos os casos. Isso é claro no seu segundo texto da polémica acerca da imaterialidade e imortalidade natural da alma, onde as partículas perfeitamente sólidas da matéria não são consideradas absolutamente, em si próprias, indiscerníveis, mas, apesar de tudo, tornadas tais, por Deus, para os poderes naturais.<sup>342</sup> Apesar da estranheza desta ausência de resposta, na edição da polémica feita por Clarke, surge uma nota no final da quarta réplica, a única réplica onde verdadeiramente se pronunciou acerca dos átomos, que dá a resposta que faltou na polémica, ou seja, trata-se, na verdade, da resposta tardia à quinta missiva. Começa por distinguir entre átomos físicos e matemáticos, o que é perfeitamente consistente com as suas posições anteriores, pois não existia limitação matemática à divisibilidade. Isto significa que a indivisibilidade física não é uma verdadeira necessidade, não é do domínio das verdades de razão. Porém, o argumento seguinte quase equipara a indivisibilidade a uma verdade de razão, defendendo que quanto mais longe se leva a divisão, maior é a proporção dos poros para a matéria e, por isso, se não se encontrar uma matéria perfeitamente sólida, isso significaria que a matéria mais não seria do que poros.<sup>343</sup> Independentemente do valor do argumento, existe uma intencionalidade idêntica à preocupação de Leibniz, a necessidade de uma base para o mundo material. Sem ela, não há matéria. Presume-se que não se trata de uma verdade de razão visto estar dependente do poder de Deus, capaz, a qualquer momento, de aniquilar toda a matéria.

Verdadeiramente, Leibniz, como sinal da reserva intelectual reinante na polémica, só apresenta a sua posição acerca do assunto numa única passagem que ocupa pouco mais de uma linha: "Nada há de simples, segundo o que penso, senão as verdadeiras mónadas que não têm partes nem extensão."<sup>344</sup> Boa parte da frase é, além disso, tautológica, visto ser simples e não ter partes ser o mesmo, e mónada designar a unidade. Pode-se dizer, porém, que há uma diferença em relação aos átomos newtonianos, é a que resulta do facto de ser essencialmente indivisível e não indivisível por um poder adicional introduzido por Deus. Isso, naturalmente, só é possível devido à mais importante declaração da proposição, a ausência de extensão. Aliás, a inspiração matemática e até geométrica da conceção é inequívoca, mesmo que seja expressa de forma analógica: um corpo é um agregado e, como tal, não é uma substância que tem de ser simples; mas a substância não pode ser parte do agregado, visto a parte ter a mesma natureza do todo; e, no entanto, os corpos são agregados de

<sup>338</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus quartus, *Optics*, Query 31, p. 251. AP.

<sup>339</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, p. 260. AP.

<sup>340</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, p. 256. AP. Talvez a sugestão cúbica de Clarke (Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, § 18, p. 32, G, VII, 385) não fosse arbitrária por deixar menor espaço para poros na coesão de partículas homogêneas.

<sup>341</sup> Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, London, James Knapton, 1705, p. 171. AP.

<sup>342</sup> Samuel Clarke, *A letter to Mr. Dodwell*, 6ª edição, London, James and John Knapton, 1731, "A Defence of an Argument...", p. 100. AP.

<sup>343</sup> Samuel Clarke, *A Collection of Papers...*, London, James Knapton, 1717, pp. 151 e 153, nota. AP.

<sup>344</sup> Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo I, *Recueil...*, 5º escrito, § 24, p. 770, G. VII, 394. AP.

substâncias; como? Da mesma forma que a linha agrega infinitos pontos que não são, porém, partes da linha, visto cada parte da linha conter infinitos pontos e o próprio ponto ser inextenso.<sup>345</sup> Mas, supondo que qualquer corpo é um agregado de infinitos pontos, em que se sustenta Leibniz para rejeitar a existência de entidades iguais segundo o princípio da identidade dos indiscerníveis? Não são todos os pontos iguais?

Como todos os grandes sistemas metafísicos, cada tese fundamental articula-se numa economia explicativa capaz de elucidar múltiplos diferentes aspetos e problemas. Neste caso e restringindo a questão aos assuntos que agora mais interessam, Leibniz procurou fornecer, ao mesmo tempo, o fundamento da matéria, o simples que fornece a base ao composto,<sup>346</sup> o fundamento da atividade e do movimento, a força que ainda só será aflorada agora, e o princípio de individuação que satisfaz o princípio da identidade dos indiscerníveis. Tanto Leibniz, como Newton, como muitos outros autores da época, são herdeiros da geometrização total da realidade física levada a cabo por Descartes. Essa geometrização reduzia a matéria à absoluta passividade e homogeneidade, deixando como únicos princípios de atividade o próprio Deus e as almas, ainda por cima reduzidas, entre os animais, às humanas. Tanto Leibniz, como Newton, como outros em menor grau, ao mesmo tempo que elogiavam a superação das qualidades ocultas escolásticas ou dos poderes fantásticos renascentistas, tentavam explicar toda a atividade observável na Natureza, incompatível com uma total passividade da matéria ou com uma conceção mecânica sem quaisquer princípios ativos. Em comum, mantinham a conceção de que uma matéria meramente extensa não podia ser senão passiva, pelo que teriam de encontrar a origem da atividade em algo animado. Newton encontra essa origem em Deus, mesmo que, secundariamente, outros princípios ativos dependentes possam ser as causas diretas dos fenómenos observados (causas, porém, ignoradas). Leibniz radica essa atividade no próprio fundamento de todo o existente, reduzindo a extensão a um mero efeito fenoménico da força. É tese desta dissertação que uma das principais razões para esta diferença e para ela se ter tornado uma incompatibilidade reside no diferente entendimento da divindade, nomeadamente da liberdade e do poder de Deus.

O ponto de que, analogicamente, falava Leibniz é, simultaneamente, algo análogo a um ponto, visto ser fundamento da extensão, e algo análogo à alma, visto ser atividade.<sup>347</sup> Além disso, tal como uma alma, deve conter um princípio interno de diferenciação que dê a razão por que não é outro ponto. Leibniz começara por lhes chamar átomos de substância, visto entender a substância como fonte da ação, e pontos metafísicos, visto possuírem vitalidade e uma espécie de percepção, como uma alma. Porém, visto estarem na base da extensão, uma sua modalidade é o ponto matemático, na medida em que é necessário como ponto de vista para expressar o universo.<sup>348</sup> Os aspetos mais psíquicos desta conceção serão tratados na parte seguinte e os aspetos mais cósmicos na derradeira. Mas mesmo considerando a mónada do ponto de vista do fundamento físico, é preciso ter em consideração quatro outros aspetos. Em primeiro lugar, cada mónada não é apenas um poder ativo, mas a sua limitação, inevitável para todo o existente com exceção de Deus, dá origem à resistência originada pelo poder passivo primitivo.<sup>349</sup> Só nesse sentido de um poder passivo se pode falar de uma matéria-prima. Pelo contrário, em segundo lugar, toda a matéria concreta ou segunda não passa de um agregado absolutamente dependente das entidades imateriais que são as mónadas.<sup>350</sup>

---

<sup>345</sup> Leibniz, ed. Foucher de Careil, *Nouvelles Lettres et Opuscules Inédits*, Paris, Auguste Durand, 1857, Epistolæ ad Fardellam, Março de 1690, p. 322. AP. Acerca da natureza da linha e do ponto, aqui sem qualquer analogia, é especialmente elucidativo: Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo II, *Essais de Théodicée*, Discours de la Conformité..., § 70, p. 72, G, VI, 90.

<sup>346</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *La Monadologie*, §§ 1-3, p. 707, G, VI, 612-3. AP.

<sup>347</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, Préface, p. 22, G, VI, 45. AP. Isto foi, aliás, visto na secção anterior.

<sup>348</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Système nouveau de la Nature*, § 11, p. 640, G, IV, 482-3; Leibniz, *De ipsa natura...*, § 11, G, IV, 511. AP.

<sup>349</sup> Leibniz, "Carta a de Volder de 20 de Junho de 1703", in G, II, 248-250. AP.

<sup>350</sup> Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo I, *Nouveaux essais...*, L. IV, Ch. III, §§ 1-6, pp. 340-341, G, V, 359-60. AP.

É nesse sentido que a extensão não passa de um fenómeno bem fundado. Em terceiro lugar, cada mónada tem um corpo orgânico que é um aglomerado de mónadas que também têm corpos orgânicos e assim ao infinitamente pequeno.<sup>351</sup> Assim, contrapostas às camadas newtonianas de matéria inerte, apesar dos princípios ativos que, de fora, as pudessem animar, temos camadas de matéria organizada, no sentido do menor, organicamente, ou seja, vitalmente, mas sem qualquer matéria ínfima. Em quarto lugar, cada mónada tem um princípio de diferenciação que é dado pelo próprio princípio interno de mudança,<sup>352</sup> pelo qual espelha, do seu ponto de vista, todo o universo.<sup>353</sup> Esta multiplicidade de coexistência e de sucessão na unidade,<sup>354</sup> é exatamente o que corresponde à noção completa já referida no início desta parte. Ela determina não só as decisões dos espíritos, os impulsos dos seres vivos, mas também as próprias forças físicas. Todos os infinitos seres que subjazem à matéria são dotados de percepção, pela qual espelham o universo,<sup>355</sup> e apetição, pela qual mudam.<sup>356</sup> Longe dos átomos formais de Leibniz serem caracterizados, como os de Newton, pela imutabilidade e homogeneidade, são determinados por uma sequência infinita de mudança e de variedade. Em comum, o facto de serem imperecíveis desde a sua criação por Deus.<sup>357</sup>

Para Leibniz, ser é agir e só os indivíduos agem. Esta é, aliás, a condição de possibilidade da liberdade ou, pelo menos, da espontaneidade que, por sua vez, seria a condição de possibilidade da liberdade. Reconhece no atomismo um princípio de diversificação na explicação da matéria.<sup>358</sup> Mas este é francamente insuficiente e abstrato. Porém, o concreto de Leibniz é também uma afirmação genérica e indeterminada, visto reconhecer que não se pode conhecer, de facto, os indivíduos na sua individualidade.<sup>359</sup> Apesar disso, a consciência dessa limitação do nosso conhecimento permite ter uma consciência do valor limitado das nossas generalizações, permitindo uma compreensão mais rica da realidade concreta, não confundindo as espécies a que podemos chegar com as espécies reais e concretas.<sup>360</sup> Como noutros casos, apesar de todas as acusações de abstração à matemática, o modelo de compreensão desta realidade cambiante dificilmente objetivável é dado pela matemática.<sup>361</sup> Na realidade física, é importante ter consciência que todas as diversas formas de determinar as espécies são limitadas e requerem experiência e comparação,<sup>362</sup> para obter a aproximação maior possível à realidade individual sempre incognoscível. Porém, isso não significa que, devido às nossas limitações, as essências não sejam reais e não as possamos conhecer.<sup>363</sup>

## 10. Limitação do Universo

Boa parte desta temática já foi tratada em II. 3. e em IV. 6. O sentido geral da argumentação de Clarke começa a desenhar-se logo na primeira réplica, como conclusão tirada da conceção

<sup>351</sup> Leibniz, *op. cit.*, *La Monadologie*, § 62, p. 717, G, VI, 617; Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, L. I, Ch. I, p. 39, G, V, 65. AP. Vide transcrições de Leibniz, *op. cit.*, *La Monadologie*, §§ 64-70 em II. 3.

<sup>352</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. I, § 12, p. 79, G, V, 104. AP. Leibniz, *op. cit.*, L. II, Ch. XXVII, § 14, p. 199, G, V, 222. Ver transcrição na introdução de IV. É verdade que aqui parece serem referidos apenas os espíritos, mas isso apenas porque está em causa também a apercepção e a identidade moral. Um pouco adiante, é afirmado que mesmo o corpo, inclusive passando pelo processo que conhecemos como morte, mantém marcas dos anteriores. Leibniz, *op. cit.*, *La Monadologie*, §§ 10-11, p. 708, G, VI, 608; Leibniz, *ibidem*, § 22, p. 710, G, VI, 610. AP.

<sup>353</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XXV, § 10, p. 188, G, V, 211; L. III, Ch. III, § 6, p. 247, G, V, 268; *La Monadologie*, § 60, p. 716, G, VI, 617; *Principes de la Nature...*, § 12, p. 728, G, VI, 603-4. AP.

<sup>354</sup> Leibniz, *op. cit.*, *La Monadologie*, § 16, p. 709, G, VI, 609. AP.

<sup>355</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, L. IV, Ch. X, § 9, p. 403, G, V, 421. AP.

<sup>356</sup> Leibniz, *op. cit.*, *La Monadologie*, §§ 14-15, pp. 708-709, G, VI, 608-9.

<sup>357</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, L. III, Ch. VI, §§ 41-42, p. 289, G, V, 309; Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 1ª parte, § 89, pp. 134-135, G, VI, 151-2. AP.

<sup>358</sup> Leibniz, *De ipsa natura...*, § 11, G, IV, 514. AP.

<sup>359</sup> Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo I, *Nouveaux essais...*, L. III, Ch. III, § 6, p. 247, G, V, 268. AP.

<sup>360</sup> Leibniz, *op. cit.*, L. III, Ch. VI, § 8, p. 263, G, V, 284. AP.

<sup>361</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 14, pp. 266-267, G, V, 287-8. AP.

<sup>362</sup> Leibniz, *op. cit.*, p. 268, G, V, 289. AP.

<sup>363</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 27, p. 280, G, V, 300. AP.

leibniziana de providência, visto, se, alegadamente, o mundo puder prescindir da intervenção de Deus, também poderia prescindir de uma criação e, assim, ser eterno.<sup>364</sup> Pelo contrário, a argumentação leibniziana vai assentar no princípio da razão suficiente e nos seus dois corolários, o princípio da plenitude e o princípio da identidade dos indiscerníveis. Em primeiro lugar, não há nenhuma razão para limitar a matéria quer na direção do infinitamente pequeno, como foi visto na secção anterior, quer na do infinitamente grande, sendo pelo contrário ocasião para o exercício infinito da sabedoria, bondade e poder de Deus. Logo, o universo é infinitamente pleno.<sup>365</sup> Em segundo lugar, como a rejeição da limitação espacial ou de coexistência já foi assegurada pela exigência da plenitude, a utilização do princípio da identidade dos indiscerníveis neste domínio, mais implícita que explícita, já supondo o tempo relativo ou como possibilidade ideal, é feita na questão da possibilidade da criação ser antes ou depois do que foi.<sup>366</sup> Em qualquer destes casos, Clarke tenta reduzir à primeira acusação por si proferida, as objeções aos argumentos de Leibniz, ou seja, a de Leibniz reduzir Deus à necessidade e fatalidade, tornando a matéria infinita e eterna.<sup>367</sup>

A fusão da infinitude espacial com a temporal feita por Clarke advém de este considerar que só se poderia defender a infinitude da matéria se fosse contraditório pensar a sua limitação. Ora, se bem que Leibniz admita, por fim, que Deus possa fazer o universo material finito em extensão,<sup>368</sup> associa, logo de seguida, a sua posição à de Descartes. Como muito bem Clarke riposta,<sup>369</sup> trata-se de uma explícita contradição, visto Descartes defender, exatamente, a impossibilidade da finitude do mundo: “Considero como contraditório que o mundo seja finito ou que tenha um limite porque eu não posso não conceber um espaço para lá de todos os limites do mundo que queiramos; Ora, um tal espaço é para mim um verdadeiro corpo.”<sup>370</sup> Pior ainda, essa associação a Descartes reforçava a negada, por Leibniz, identidade entre espaço e corpo. Por outro lado, aceitando-se a possibilidade de um mundo espacialmente finito, aceitava-se, segundo Clarke, a possibilidade da realidade do espaço chamado imaginário.<sup>371</sup> Naturalmente, Leibniz negava a identidade entre espaço e corpo visto o primeiro ser relativo, se considerado em termos materiais, ou ideal, se considerado como absoluto, o que, em qualquer caso, tornava um espaço fora do mundo imaginário.<sup>372</sup> Porém, quanto a má vontade para compreender o interlocutor, Leibniz não se poderia queixar do adversário, visto também pretender devolver-lhe a acusação de tornar a matéria eterna e necessária por supor o espaço eterno e necessário,<sup>373</sup> o que só fazia sentido se o espaço absoluto fosse relativo à matéria, o que seria uma contradição nos termos (assim, seria a matéria que seria absoluta) e não é a tese de Clarke que até o considera imaterial.

Para falar verdade, Leibniz nem considera categoricamente infinito o mundo, seguindo nisso Descartes e dando-lhe razão por preferir o termo indefinido, visto nunca haver um todo infinito, por muito que sempre haja todos maiores que os outros ao infinito (assim como menores).<sup>374</sup> Toda a

<sup>364</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 1ª réplica, § 4, p. 6, G, VII, 354. AP.

<sup>365</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 2º escrito, § 2, p.736, G, VII, 356; 3º escrito, § 9, p.744, G, VII, 365; 4º escrito, §§ 21-23, p.753, G, VII, 374; 5º escrito, § 32, p.772, G, VII, 396 (embora recorrendo à autoridade problemática de Descartes).

<sup>366</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 15, p.752, G, VII, 373-4; 5º escrito, § 55, p.781, G, VII, 404-5. AP.

<sup>367</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, §§ 5-6, p. 30, G, VII, 382; § 15, pp. 31-32, G, VII, 384-5; § 21-23, pp. 32-33, G, VII, 385-6, já transcrito em IV. 6; § 40, p. 34, G, VII, 387; 5ª réplica, §§ 73-75, pp. 74-75, G, VII, 431; § 103, pp. 81-82, G, VII, 435. AP.

<sup>368</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 30, p.772, G, VII, 396. Já transcrito em II. 3.

<sup>369</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 26-32, pp. 68-69, G, VII, 424-5. AP.

<sup>370</sup> René Descartes, *op. cit.*, p. 1336. Cf. Henry More, *A collection...*, 2nd. ed. corrected and enlarged, London, James Flesher, 1662, *Epistolæ quatuor ad Renatum DesCartes*, Responsum R. Cartesii ad Epistolam secundam H. Mori, Maio de 1649, p. 83. AP. Não deixa de ser curioso que a única citação filosófica extra-newtoniana de Clarke seja de Descartes mas... na sua correspondência com o sempre não referido, por si e por Newton, Henry More.

<sup>371</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, § 7, p. 30, G, VII, 382. Transcrito em IV. 6. Samuel Clarke, *A Collection of Papers...*, London, James Knapton, 1717, pp. 305 e 307, nota. AP.

<sup>372</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 29, p.771, G, VII, 395; § 33, p.772, G, VII, 396. AP.

<sup>373</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 63, p.782, G, VII, 406. AP.

<sup>374</sup> Leibniz, *op. cit.*, L. II, Ch. XIII, § 21, p. 113, G, V, 137-8; Ch. XVII, § 8, p. 122, G, V, 146. AP. O mesmo se aplica à

composição de partes nunca poderá formar um infinito, pelo que o verdadeiro infinito reside no absoluto anterior a qualquer composição: Deus.<sup>375</sup> De qualquer forma, a ausência de limites na extensão não implica a mesma ausência na sucessão, sobretudo no sentido do passado. Isso deduz-se da conceção relativa às séries infinitas que acabou de ser referida, mas não é assim explicitamente apresentada por Leibniz. Se uma série de finitos nunca poderia atingir o infinito (que é o que significa não poder haver um todo infinito), um finito também não poderia ser atingido por uma série proveniente do infinito. Pode ser concebível que a sucessão nunca acabe, mas não se percebe como é que uma sucessão que nunca começou chegou aqui, agora. Porém, as razões apresentadas explicitamente são as do crescimento da perfeição e a de conservar o carácter de um autor infinito.<sup>376</sup> Deixando, por enquanto, a primeira de lado, a segunda poderia ser objetável da mesma forma que Leibniz objeta à implicação clarkiana da independência do mundo em relação a Deus, caso o mundo fosse eterno: o mundo poderia ser eternamente dependente de Deus;<sup>377</sup> da mesma forma, também se poderia entender que fosse eternamente criado por Deus. Porém, se assim fosse, o mundo emanaria de Deus por essência e, de facto, necessariamente, e não seria o resultado de uma escolha divina, uma escolha que não só escolheu entre vários mundos possíveis, mas também entre existir um mundo e não existir – e só uma tal escolha merece uma identificação de autoria, tal como um homem não é considerado autor daquilo que inevitavelmente faz, como transpirar ou respirar.

A outra razão tem relação com a questão da providência e raramente é afirmada de uma forma categórica, mas, porventura, é um dos aspetos que mais claramente opõe Leibniz a Newton. Se se retirar a forma, muitas vezes, condicional, a tese tem a forma que assume explicitamente no trecho acabado de referir: "a natureza das coisas, no total, é de crescer uniformemente em perfeição". Visto a perfeição divina ser absoluta e a das criaturas sempre limitada, se a sua natureza for a de crescer a perfeição, encontra-se aí a razão para ir mais longe, donde se poderia inferir a eternidade.<sup>378</sup> Vários indícios desta conceção são dados esparsamente pela obra de Leibniz. A felicidade das criaturas está num progresso contínuo e não interrompido para maiores bens,<sup>379</sup> as atuais percepções insensíveis podem se desenvolver, pois nada existe de inútil e a eternidade dá grandes possibilidades de mudança,<sup>380</sup> o género humano pode com o tempo chegar a uma maior perfeição,<sup>381</sup> a evolução das culturas espelha o progresso do próprio universo<sup>382</sup> e, finalmente, a própria realização do melhor mundo possível poderá ser alcançada, através da predestinação divina, no tempo, podendo o universo progredir, sem fim, sempre para o melhor.<sup>383</sup> Serão apenas possibilidades mas razoavelmente presentes na obra de Leibniz e muito consonantes com todo o seu esforço, ao longo de toda a sua vida, no progresso das instituições científicas e no diálogo entre as culturas e os povos. Talvez a esta luz não seja estranho o pedacinho de teoria da evolução que presenteia com o exemplo dos gatos.<sup>384</sup> Isso é possível porque a sua compreensão da realidade tendia para aí.

Ora, essa não é claramente a perspetiva de Clarke ou, pelo menos, de Newton. Por diversas vezes, na polémica, Clarke fornece indícios do milenarismo newtoniano<sup>385</sup> e não está apenas em

---

eternidade: Leibniz, *op. cit.*, Ch. XXIX, § 15, p. 221, G, V, 244. AP.

<sup>375</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XVII, § 1, p. 120; *ibidem*, § 2, G, V, 144. AP.

<sup>376</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 5º escrito, § 74, pp.784-785, G, VII, 408. AP.

<sup>377</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 75, p.785, G, VII, 409. AP.

<sup>378</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XIV, § 27, p. 117, G, V, 141. AP. Claro que sem as restantes referências que aqui se farão, esta seria uma interpretação muito forçada do trecho que apenas se refere a não haver razão para parar a progressão.

<sup>379</sup> Leibniz, *op. cit.*, Ch. XXI, § 36, pp. 150-151, G, V, 174-5. Já transcrito em III. 4.

<sup>380</sup> Leibniz, *op. cit.*, Ch. XXVII, § 18, p. 201, G, V, 224-5. AP.

<sup>381</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 3ª parte, § 341, p. 302, G, VI, 317. AP.

<sup>382</sup> Leibniz, "De rerum originatione radicali" in G, VII, 308. Trad. port. Viriato Soromenho-Marques, *Razão e Progresso na filosofia de Kant*, Lisboa, Edições Colibri, 1998<sup>12</sup>, pp. 142-143. AP.

<sup>383</sup> Leibniz, *op. cit.*, 2ª parte, § 202, p. 222, G, VI, 237. AP.

<sup>384</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Nouveaux essais...*, L. III, Ch. VI, § 23, p. 276, G, V, 296. AP.

<sup>385</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 2ª réplica, § 8, p. 13, G, VII, 361. Transcrito em II.4. Roger Ariew, *ibidem*, 4ª réplica, § 15, p. 32, G, VII, 384-5. Parte final da transcrição feita nesta secção. Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, § 103, p. 81, G, VII, 435. AP.

questão o desarranjo presumivelmente longínquo do sistema solar.<sup>386</sup> De qualquer forma, o trecho em questão da *Ótica*, apesar da linguagem velada, é muito elucidativo: primeiro, o tom dogmático com que se rejeita qualquer outra investigação acerca das origens; segundo, o caráter temporal das leis, mesmo que possam (*may*) durar muito tempo; terceiro, a afirmação de que o sistema necessitará de reforma; e quarto, o facto implícito dessa reforma, assim como a ordem, serem resultado de um desígnio e, por isso, resultado de uma escolha. A crença de que esta ordem do mundo iria acabar, mas que uma nova se sucederia, estava muito enraizada em Newton desde a juventude,<sup>387</sup> mas manteve-se ao longo do tempo e até se desenvolvia ao mesmo tempo que os *Principia* eram elaborados.<sup>388</sup> Conjuntamente com estas convicções, estava também presente a crença de que se vivia, não numa época de progresso para longe da escuridão do passado,<sup>389</sup> mas numa época de domínio do Anticristo.<sup>390</sup> O fim do mundo e a sua renovação, e não a sua determinação, de uma vez por todas, na criação, eram os maiores sinais da providência de Deus.<sup>391</sup>

É provável que as concepções fundamentais de Newton e de Leibniz acerca dos limites do Universo não fossem muito diversas, mas enquanto o primeiro admitia descontinuidades quer no espaço, quer no tempo, tudo era pensado por Leibniz ao abrigo do princípio da continuidade. O que mais importava, para Newton, era salvaguardar a liberdade e o poder divinos, como é evidente na insistência de Clarke na possibilidade de Deus fazer um Universo finito. É verdade que Newton também o concebia infinito, mas não por qualquer razão que obrigasse Deus, antes porque decorria do que era visível na obra de Deus, pensando o que era observável segundo a sua teoria da gravitação. Embora diminuindo a atração gravítica com a distância, nunca é anulada, pelo que, se o universo fosse finito, todas as estrelas confluiriam umas para as outras produzindo uma gigantesca massa única. O facto de se manterem a tão grandes distâncias umas das outras era um indício da sua distribuição mais ou menos equilibrada pelo espaço infinito, de forma a que o equilíbrio das atrações não as fazia tender para lado algum.<sup>392</sup> Assim, Newton julgava ter uma base empírica até para esta tão inequívoca concepção metafísica.

Regressando à questão de se a origem do mundo poderia ser anterior ou posterior, Leibniz, embora, como já foi salientado, procure sempre mostrar o tempo como relativo à sucessão das coisas e, por isso, só existente a partir do momento em que existem coisas com uma ordem de sucessão, ou seja, coisas criadas, tem mais algumas considerações que devem ser tidas em conta. Em primeiro lugar, admite a possibilidade de poderem existir criaturas imateriais antes das criaturas materiais,<sup>393</sup> muito embora depois saliente que defendia que todas as criaturas teriam um corpo.<sup>394</sup> De qualquer forma, parece admitir que possam existir criaturas criadas antes de outras, o que entra em contradição com a tese do único decreto divino<sup>395</sup> que teria criado todas as substâncias, de uma só vez, naturalmente imperecíveis. Pior ainda para esta eventual contradição é a passagem anterior onde admite que a criação fosse anterior se houvesse mais coisas em sucessão, como se o número de substâncias se alterasse ao longo do tempo e mais tempo significasse, por isso, maior número de coisas.<sup>396</sup> Resta supor que tais hipóteses fossem indulgências argumentativas para com as concepções do interlocutor, partindo do suposto que não iria expor todas as suas teses numa polémica que decorreu no ambiente de reserva intelectual já antes referido.

<sup>386</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, pp. 261-262. AP.

<sup>387</sup> Frank E. Manuel, *op. cit.*, pp. 41-42.

<sup>388</sup> Frank E. Manuel, *op. cit.*, pp. 99-102.

<sup>389</sup> Não seria propriamente uma crença muito rara na época, antes pelo contrário; a de Leibniz é que era pouco habitual: Edward Dolnick, *op. cit.*, ch. 3, pp. 13 e 16. AP.

<sup>390</sup> Por exemplo, Frank E. Manuel, *op. cit.*, p. 99.

<sup>391</sup> Frank E. Manuel, *op. cit.*, p. 78.

<sup>392</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Letters to Dr. Bentley, Letter I, pp. 429-430. AP.

<sup>393</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 5º escrito, § 59, p.782, G, VII, 406. AP.

<sup>394</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 62, p.782, G, VII, 406.

<sup>395</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 66, p. 783, G, VII, 407.

<sup>396</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 56, p.781, G, VII, 405. AP.

## V. A comunicação entre o corpo e a alma

Este é um segmento habitualmente menosprezado da polémica. A maioria das abordagens centra-se em demasia na polémica do espaço e do tempo, quanto muito na relação de Deus com os mesmos espaço e tempo, com o universo e, eventualmente, na questão da providência divina. Porém, se o tema estruturador for o da liberdade, imediatamente se evidencia a importância do tema, mesmo que o seu tratamento, na polémica, não seja dos mais extensos. Embora a liberdade que, fundamentalmente, está em questão na polémica seja a de Deus, tributariamente, como é habitual, reflete-se sempre na do homem, como, aliás já foi visto em III. Já se viu, aliás, nesta dissertação, que Clarke concebe a liberdade como a possibilidade de um princípio ativo ter eficiência física, quer seja da parte de Deus, quer do homem. Ora, a concepção monadológica de Leibniz, já tratada, em termos físicos, em IV, não poderia deixar de entrar em conflito com tal concepção. O âmbito em que esse conflito vai ocorrer é o do chamado problema idealista da comunicação entre a alma e o corpo. Ambas as posições tiveram a sua origem no cartesianismo, a newtoniana no seu realismo, talvez perdendo alguma coisa do carácter crítico que tinha em Descartes; a leibniziana, nos novos cartesianos, ou seja, nos ocasionalistas que levaram a formulação crítica bem mais longe que Descartes. Ambos tiveram os seus intermediários. Newton recebe a adaptação do cartesianismo levada a cabo por Henry More, muito embora nunca o reconheça explicitamente. Leibniz é extremamente influenciado por Malebranche, muito embora, exatamente por isso, parta da crítica à sua concepção para expor a própria.

### 1. Da possibilidade da materialidade à extensão da alma

Logo na primeira carta da polémica, a alma é já referida, muito embora seja referenciada, inicialmente, às teses de ingleses em geral e, em seguida, seja especificada na referência direta a Locke e a seus seguidores. Como já foi referido, está em causa a tese, alegadamente perfilhada por muitos ingleses, da corporalidade da alma.<sup>1</sup> Relativamente ao próprio Locke, não estaria em causa tanto uma afirmação de materialidade da alma, mas mais uma dúvida acerca de como se ligavam substancialmente espírito e corpo, visto não ter qualquer dúvida da distinção das suas ideias. Tal dúvida prende-se à própria incognoscibilidade da substância entendida apenas como mero suporte suposto das ações, dos modos e dos atributos. Ora, do ponto de vista de Locke, seria tão possível a Deus conceder a faculdade de pensar a um sistema de matéria como unir à matéria uma substância imaterial que tivesse essa faculdade de pensar.<sup>2</sup> Há, porém, já uma certa contradição entre conceber uma amálgama (como traduz Leibniz – *systems* por *amas*) de matéria e supô-la suporte de faculdades que Leibniz, ao seu modo, não deixa de explorar.<sup>3</sup> Essa dúvida, no entanto, estaria na base da polémica entre Locke e Eduard Stillingfleet, bispo de Worcester, referida por Leibniz no Prefácio dos *Novos Ensaios*,<sup>4</sup> onde Locke reduz à probabilidade a imaterialidade da alma, como já havia implicitamente afirmado um pouco adiante do passo referido,<sup>5</sup> por estar em causa a certeza demonstrativa.<sup>6</sup> Não sendo possível o conhecimento demonstrativo da imaterialidade da alma, Locke afirma, porém, a sua probabilidade ao mais alto grau, afirmando, porém, que a afirmação da imortalidade da alma não depende da sua imaterialidade.

É possível que Leibniz, ao referir-se aos seguidores de Locke e à natural precibilidade da alma, estivesse a pensar também no mesmo Anthony Collins<sup>7</sup> com que Samuel Clarke havia entrado

<sup>1</sup> Leibniz, *op. cit.*, 1º escrito, §§ 1-2, p.732, G, VII, 352.

<sup>2</sup> John Locke, *An Essay concerning Humane Understanding*, 4<sup>th</sup>. ed. with large additions, London, Awnsham and John Churchil/Samuel Manship, 1700, Book IV, Chap. III, § 6, p. 323. AP.

<sup>3</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais*..., Livre IV, Chap. III, pp. 340-341, G, V, 358-9. Ver transcrição parcial em IV. 9.

<sup>4</sup> Leibniz, *op. cit.*, Préface, pp. 26-29, G, V, 65-8.

<sup>5</sup> John Locke, *op. cit.*, Book IV, Chap. X, § 16, p. 377.

<sup>6</sup> John Locke, *Works*, London, John Churchill, 1714, Vol. I, A Letter to the Right Reverend Edward Lord Bishop of Worcester, p. 357. AP.

<sup>7</sup> Sobretudo devido à tese diretamente evocada porque até terá sido maior o conhecimento, nomeadamente através do

em polémica na sequência da sua tomada de posição a propósito do livro de Henry Dodwell em que este afirmava a mortalidade natural da alma.<sup>8</sup> Como já foi referido, Clarke, na sua primeira réplica, tenta defender Locke dos excessos materialistas de seguidores seus, como é o caso de Collins e Toland, que, alegadamente, só tinham seguido Locke nos seus erros. Clarke tenta mostrar que está do mesmo lado de Leibniz nestas primeiras acusações contra o materialismo, evocando, implicitamente, a sua polémica com Collins e a suposta oposição deste aos princípios matemáticos da filosofia. Ora, nem Collins, nem Toland se pronunciaram, explicitamente, contra a física newtoniana estritamente dita. O que está em causa são os pressupostos e as implicações metafísicas e teológicas da mesma que o próprio Newton defendeu e que Clarke, como escolástico newtoniano, desenvolve, nomeadamente quanto à natureza da alma e quanto à conceção da liberdade, ambas desenvolvidas ao longo da polémica com Leibniz. No caso de Toland, visto Newton julgar provar, como foi visto, empiricamente, a existência do espaço absoluto e do vazio, é possível que os newtonianos julgassem a negação de tais teses<sup>9</sup> uma oposição aos "princípios matemáticos da filosofia".<sup>10</sup> Também Collins se pronuncia, por exemplo, contrariamente à afirmação de que a matéria não poderia ter, por si, dada desde o começo, peso ou gravidade e necessitaria, por isso, da ação constante de Deus<sup>11</sup>, questão que está longe de ser estritamente física. Naturalmente, Newton podia julgar a matéria absolutamente passiva e incapaz até de cumprir quaisquer leis, como Clarke afirma na sua segunda conferência de Boyle,<sup>12</sup> mas se julgasse de outra forma, as leis estritamente físicas não teriam de ser alteradas, por muito que ficasse por questionar que força seria essa que age mesmo sem a presença de um agente. É verdade que Clarke, na sequência de Newton, julga poder demonstrar que a gravidade não resulta da impulsão dada pelos corpos circum-ambientes<sup>13</sup> (como nos vórtices ou nas teorias circulatorias), devido a ser proporcional à totalidade da massa e não à mera superfície,<sup>14</sup> mas isso, quanto muito, poderia ser considerado um equívoco de Collins resultante da forma como concebia a gravitação, e não uma pretensão de contestar os princípios matemáticos da filosofia newtoniana. Evidentemente, poderiam ser referidos muitos outros pressupostos ou muitas outras implicações metafísicas que Collins pôs em dúvida como a indivisibilidade do espaço, sobretudo, quando aplicada à alma, ou a forma como um ser imaterial pode mover a matéria,<sup>15</sup> nenhuma delas propriamente rejeitando as leis

---

contacto direto, do pensamento de John Toland que, aliás, lhe dirige o elogio final das *Cartas a Serena*: cf. Toland, *Letters to Serena*, London, Bernard Lintot, 1704, Letter V, § 31, pp. 238-239. A 2ª carta rejeita, aliás, a possibilidade de demonstração racional da imortalidade da alma, não só através da alegada fraqueza dos argumentos dos Antigos e de uma suposta incredulidade oculta por detrás do discurso exotérico, mas através da sua dispensabilidade após a revelação cristã, remetendo para uma fé irracional: Toland, *op. cit.*, Letter II, § 13, pp. 55-56. AP. Cf. Toland, *op. cit.*, Letter II, § 16, p. 66. Aliás, Clarke também o toma como adversário logo na primeira versão da conferência de 1704, editada em 1705, mas por atribuir atividade à matéria: Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, London, James Knapton, 1705, III, p. 46. É natural, portanto, que Leibniz e, na sequência, Clarke estivessem a pensar, pelo menos, em ambos, Toland e Collins, visto utilizarem o plural.

<sup>8</sup> Henry Dodwell, *An Epistolary Discourse proving, from the Scriptures and the first fathers that the Soul is a principle naturally mortal*, 2ª ed., London, R. Smith, 1706.

<sup>9</sup> Toland, *op. cit.*, toda a Letter V, mas, em especial, *e. g.*, para o espaço, atacado, ao modo leibniziano, como abstração, chegando mesmo a citar Newton, §§ 12-13, pp. 180-183; no mesmo sentido, espaço e vazio, § 25, pp. 215-218; também é interessante o § 27, pp. 221-227. Nem o elogio a Newton o livra da ofensa pela desconsideração. Veja-se como um "opositor" já sentia a necessidade, logo no início do séc. XVIII, de se referir a Newton como "the greatest Man in the world", § 13, p. 182. Nunca, aliás, põe Toland em causa qualquer das formulações matemáticas de Newton e até tenta interpretá-lo de forma a ser o mais compatível possível com as suas teses.

<sup>10</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 1ª réplica, § 2, p. 5, G, VII, 353. Transcrito em I. 2.

<sup>11</sup> Anthony Collins, "A Reply to Mr. Clarke's Defence of his Letter to Mr. Dodwell" in Samuel Clarke, *A letter to Mr. Dodwell*, 6ª edição, London, James and John Knapton, 1731, p. 123. AP.

<sup>12</sup> Samuel Clarke, *A Discourse concerning...*, 10<sup>th</sup> ed., London, H. Woodfall e outros, 1767, *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations...*, pp. 13-14. AP.

<sup>13</sup> Anthony Collins, "Reflections on Mr. Clarke's Second Defence of his Letter to Mr. Dodwell" in Samuel Clarke, *A letter to Mr. Dodwell*, 6ª edição, London, James and John Knapton, 1731, p. 218. AP.

<sup>14</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, "A Third Defence of an Argument...", p. 295. AP.

<sup>15</sup> Anthony Collins, *op. cit.*, p. 219.



matemáticas. Naturalmente, Clarke não traça qualquer fronteira entre as formulações matemáticas e as interpretações ou implicações metafísicas, considerando-as como decorrentes e estabelecidas pelos princípios matemáticos da filosofia: “se se seguem demonstrativamente consequências metafísicas dos princípios matemáticos, então estes poder-se-ão chamar princípios metafísicos”.<sup>16</sup>

Não se julgue que este remoque aos materialistas lockianos nada tem que ver com a questão da comunicação do corpo e da alma, muito embora nestas referências a Locke e aos lockianos, quer de Leibniz, quer de Clarke, isso não seja claro. De facto, um dos argumentos do ataque de Collins a Clarke residia nas dificuldades de explicação da interação entre uma mente imaterial e um corpo material, dificuldades que pensava resolver melhor com uma concepção materialista da alma. De facto, Clarke, ao negar a possibilidade de uma substância imaterial ser alterada por uma material, sujeita-se à pergunta de Collins: se a alma que, por experiência, está submetida à ação de várias poderes naturais, dos quais sente a influência, não será então um ser material?<sup>17</sup> E quanto à impossibilidade de a matéria alterar os modos da substância imaterial, aproveitando a afirmação clarkiana da sua extensão, Collins mostra como a matéria pode alterar o estado da alma (extensa) do movimento para o repouso. Por outro lado, embora não aceite a alteração, Clarke reconhece que a matéria e os órgãos corporais agem sobre a alma, o que parece contraditório visto o material só agir sobre algo tocando-lhe e não poder tocar no imaterial.<sup>18</sup> Também a já referida objeção à forma como o imaterial pode mover o material, pode ser trazida para aqui.<sup>19</sup> Apesar do idealismo leibniziano, também Leibniz encontrará na questão da comunicação entre o corpo e a alma um calcanhar de Aquiles da concepção de Clarke/Newton, embora, naturalmente, para sustentar outra concepção.

Igualmente, a reação clarkiana à concepção materialista de Collins leva a um ataque também repetido contra Leibniz, o de que aquela concepção leva ao determinismo<sup>20</sup> (muito confirmado pela obra que o próprio Collins publicou logo a seguir à polémica entre Clarke e Leibniz, em 1717<sup>21</sup>). Como é óbvio, isto não significa de todo que a concepção de Leibniz seja minimamente semelhante à de Collins – o que aqui interessa é o denominador comum, ou seja, as concepções do próprio Clarke, provavelmente seguindo Newton. Aliás, a concepção materialista de Collins, admitindo a gradual substituição de todas as partes de matéria ao longo da vida, é suscetível de uma crítica adicional, no âmbito da liberdade, que seria mais difícil dirigir a Leibniz,<sup>22</sup> a da falta de fundamento para a punição,<sup>23</sup> muito embora a pudesse igualmente fazer, se bem que de forma mais problemática, com base unicamente na determinação da alma pelos motivos.

Explicitamente, o tema da comunicação entre a alma e o corpo é colocado, pela primeira vez, não por Leibniz, mas sim por Clarke, por analogia com a questão de o espaço ser o *sensorium* de Deus, questão, essa sim, que foi uma das que deram início à polémica. Ao fazer a analogia, Clarke apresenta a presumível teoria do conhecimento de Newton que, desde muito novo, pelo menos desde 1665, ou seja, antes do nascimento de Clarke, tentara levar a cabo “experimentos” com a visão e a luz solar que lhe permitissem perceber como se formavam as imagens. Aliás, é possível que o seu interesse pela luz, que deu origem às suas primeiras descobertas cientificamente significativas, tenha

<sup>16</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 2ª réplica, § 1, p. 11. G, VII, 359. Já transcrito em II. 1.

<sup>17</sup> Anthony Collins, “A Reply to Mr. Clarke's Defence of his Letter to Mr. Dodwell” in Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 128.

<sup>18</sup> Anthony Collins, “An Answer on Mr. Clarke's Third Defence of his Letter to Mr. Dodwell” in Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 341. AP.

<sup>19</sup> Aliás, é mencionada logo em seguida, *ibidem*, pp. 341-342. Collins considera que essas dificuldades desapareceriam se o próprio pensamento fosse considerado um modo de movimento no quadro de uma concepção materialista da alma: AP.

<sup>20</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, “A Third Defence of an Argument...”, p. 307. AP. O amigo referido é nem mais nem menos que o próprio Collins, visto ter publicado anonimamente o seu *Essay concerning the use of Reason...* em 1707. Ver também a discussão mais desenvolvida feita adiante, Samuel Clarke, *op. cit.*, “A Fourth Defence of an Argument...”, p. 431-435, que termina com a distinção já feita nas conferências de Boyle entre a necessidade absoluta e a necessidade moral, supostamente assim garantindo a autodeterminação que o distinguia do determinismo de Collins.

<sup>21</sup> Anthony Collins, *Philosophical inquiry concerning Human Liberty*, London, R. Robinson, 1717.

<sup>22</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 1ª parte, § 89, p. 134, G, VI, 151. AP.

<sup>23</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, pp. 290-292. Não deixa de ser curioso (e tradicional) só se referir à punição.

começado por este interesse gnosiológico, parte, aliás, de um interesse mais vasto e mais antigo ainda, acerca da forma como a alma comunica com o corpo.<sup>24</sup> Ora, na sua primeira réplica, Clarke afirma que Newton considera o cérebro e os órgãos da sensação como os meios pelos quais as imagens se formam, embora não os meios pelos quais a mente vê ou percebe essas imagens quando elas são assim formadas. Clarke defende que a mente está imediatamente presente a essas imagens formadas no seu cérebro, como Deus está presente às coisas (através do espaço).<sup>25</sup>

Recorrendo à autoridade cartesiana, nomeadamente de Malebranche, muito embora o próprio Leibniz esteja longe de se considerar cartesiano, Leibniz defende que a presença da alma não chega para ela se aperceber do que se passa no cérebro. Para que uma coisa represente o que se passa numa outra, é necessária uma comunicação explicável, alguma forma de influência. Se a presença (espacial) imediata chega, visto a alma ser indivisível, estaria reduzida a um ponto – como se aperceberia do que ocorresse fora desse ponto? Pelo contrário, Leibniz pretende ter sido o primeiro que mostrou como a alma se apercebe do que se passa no corpo (através de uma teoria que, afinal, rejeita qualquer possibilidade de influência mútua). Aliás, logo no parágrafo seguinte, em aparente contradição, rejeita a possibilidade de as almas e os corpos terem qualquer influência imediata entre si, pelo que, conclui, a sua correspondência mútua não poderia, de qualquer forma, ser explicada pela presença.<sup>26</sup> Leibniz tenta, aliás, reduzir ao absurdo a conceção gnosiológica clarkiana/newtoniana utilizando a analogia antes feita por Clarke, perguntando se o espaço, intimamente presente ao corpo, se apercebe do que se passa nele e se lembra dele quando o corpo sai dele, assim como a alma percebe e se lembra das imagens alegadamente por apenas estar no espaço em que elas se apresentam.<sup>27</sup>

Clarke, na sua segunda réplica, parece concordar com a insuficiência da presença da alma, mas apenas porque algo pode estar presente sem ser um ser vivo. Desde que se seja vivo, estar presente, como a alma do homem no seu sensório (análogo ao *sensorium* de Deus, ele próprio tratado, por Clarke, como se fosse uma analogia), basta para perceber as imagens das coisas. De resto, Clarke limita-se a sublinhar a necessidade da presença para a percepção, salientando que “nada pode mais agir ou ser objeto de ação onde não está presente do que pode existir onde não está”,<sup>28</sup> o que não deixa de ser uma afirmação interessante tendo em conta a teoria da gravitação universal. Porém, Clarke acaba por fazer uma declaração com muito maiores implicações: “o facto de a alma ser indivisível não prova que esteja presente só num mero ponto”.<sup>29</sup> Esta declaração deve ser vista na sua inserção no texto, em que esta questão foi trazida no contexto de uma analogia com a relação entre Deus e o espaço, abordando a já tratada (III. 3) indiscernibilidade do espaço. Ora, a alma está presente no seu sensório, presumivelmente o espaço do cérebro ou parte dele, como Deus está presente no espaço, na medida em que este é considerado um atributo ou propriedade de Deus (seguindo More). Sensório significa, para Newton/Clarke, o lugar da sensação – parece supor que a alma se relaciona com o corpo, como Deus com o Universo; assim como Deus perceciona as coisas no espaço infinito, assim a alma perceciona as sensações no espaço finito, o espaço onde está o cérebro (mais do que os órgãos dos sentidos, porque as imagens físicas são, como se verá, transportadas destes àquele). Da mesma forma, na *Ótica*, pensando a alma à imagem e semelhança de Deus, também a alma move o corpo como Deus move as criaturas, através do seu sensório.<sup>30</sup> Desta forma, pode-se perceber melhor o que Clarke quer dizer com a alma ser indivisível e, ao mesmo tempo, não se reduzir a um ponto. Ela é extensa e, ao mesmo tempo, indiscernível, como o espaço que, declara nesta réplica, seja “finito ou infinito, é absolutamente indivisível, mesmo que

<sup>24</sup> Rob Iliffe, *Newton: A Very Short Introduction*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2007, pp. 32 a 35.

<sup>25</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 1ª réplica, § 3, p. 5, G, VII, 353. AP. O resto do passo foi transcrito em III. 1.

<sup>26</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Recueil...*, 2º escrito, §§ 4 e 5, pp.736-737, G, VII, 356-7. AP.

<sup>27</sup> Leibniz, *ibidem*, G, VII, 357. AP.

<sup>28</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 2ª réplica, § 4, p. 12, G, VII, 360. AP.

<sup>29</sup> Roger Ariew, *ibidem*: "The Soul's being Indivisible, does not prove it to be present only in a mere Point."

<sup>30</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, *Optics*, qu. 31, p. 262. Toda esta questão já foi tratada, a propósito de Deus, em III. 1.

pelo pensamento (imaginar as suas partes a moverem-se para longe umas das outras é imaginá-las a moverem-se para fora de si mesmas), e, no entanto, não é um mero ponto.”<sup>31</sup> Clarke refere-se, naturalmente, ao espaço absoluto, imaterial, sem partes, uniforme e... infinito. É difícil perceber como, na forma como se concebe o espaço em Newton, se admite um espaço análogo, mas finito, para a alma, mas é isso que se está a defender.

Trata-se de uma versão bem original da “imagem e semelhança de Deus”, pela qual a alma imaterial tem como atributo um pequeno espaço imaterial pelo qual percebe as imagens físicas transportadas ao cérebro. O cérebro não é, naturalmente, o sensorio ou o espaço finito da alma porque é material e, como tal, divisível. É o lugar do cérebro, o espaço onde está o cérebro, que constitui o sensorio da alma. Claro que fica em aberto a questão de como esse espaço finito se relaciona com o espaço infinito, assim como a questão de como um espaço que não admite partes, admite espaços finitos tão imateriais como ele. Reparar-se-á que o grande argumento para a indivisibilidade do espaço, o de não se poder separar espaço de espaço visto apenas poder ficar o mesmo espaço no meio, desaparece aqui: um espaço finito estará no e será rodeado do espaço infinito e, se fosse separado, haveria entre os dois espaços o espaço absoluto de Deus, tal como entre dois corpos.

Já Collins, na polémica antes referida, se tinha insurgido contra esta transposição: “A sua indivisibilidade [do espaço absoluto] não pode provar a possibilidade de uma substância extensa finita ser indivisível, mas o contrário, visto que o espaço só é indivisível por ter essas duas antes mencionadas qualidades que o fazem diferir do ser imaterial em questão [a alma como ser extenso finito]”.<sup>32</sup> Uma dessas qualidades é exatamente a infinitude (sendo a outra a impossibilidade de interação). Aparentemente, Clarke julga poder deduzir do facto de a substância imaterial infinita ser extensa, o facto de todas as substâncias imateriais serem extensas (o que também equivale a dizer que a extensão seria um atributo essencial da substância, como afirmava More<sup>33</sup>), mas, mais do que isso, do facto de a extensão divina ser indivisível, o facto de as extensões de todos os espíritos serem indivisíveis, o que significava que, para ele, a prova da indivisibilidade da extensão divina era prova suficiente da indivisibilidade de todos os espíritos que nem Deus poderia dividir, ao contrário do que poderia fazer com os átomos.<sup>34</sup> Aliás, a tendência de Clarke a julgar que a prova de algo em Deus servia como prova de algo análogo em relação à alma é notória na utilização da argumentação de Locke<sup>35</sup> em relação a Deus<sup>36</sup> para a aplicar à alma.<sup>37</sup> Porém, o facto de as objeções de Collins o terem incomodado pode ser verificado pela sua diligência em separar a questão de se a alma é ou não

<sup>31</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 2ª réplica, § 4, p. 12, G, VII, 360. Transcrito em III. 3.

<sup>32</sup> Anthony Collins, "Reflections on Mr. Clarke's Second Defence of his Letter to Mr. Dodwell" in Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 224. AP.

<sup>33</sup> Henry More, *op. cit.*, Carta de More a Descartes de 13 de Dezembro de 1648, p. 62. Transcrita em III. 1.

<sup>34</sup> Clarke, de facto, parece distinguir a possibilidade de divisão da mais ínfima partícula de matéria pelos poderes de Deus (Samuel Clarke, *op. cit.*, "A Defence of an Argument...", p. 98, AP), da impossibilidade de divisão da alma, ao menos pelo facto de nunca ser discernível, ao contrário da discernibilidade observável da matéria (*ibidem*, p. 101). Inversamente, Deus não poderia ter adicionado pensamento a um sistema de matéria por a sua divisibilidade ser contraditória com esse pensamento e atribuir isso ao Poder de Deus é destruir a própria noção de Deus, concebendo-o capaz de absurdos (Samuel Clarke, *op. cit.*, "A Third Defence of an Argument...", p. 282, AP). De facto, a questão parece estar em que, embora Deus pudesse dividir a alma, ao contrário de um átomo que daria lugar a partículas iguais, embora menores, isso seria idêntico à sua aniquilação: Samuel Clarke, *op. cit.*, "A Second Defence of an Argument...", p. 176, AP. Daí que Clarke conclua que a alma seja indiscernível, até pelo poder de Deus: *ibidem*, p. 174. AP.

<sup>35</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, "A Third Defence of an Argument...", pp. 277-278.

<sup>36</sup> John Locke, *An Essay concerning Humane Understanding*, 4<sup>th</sup>. ed. with large additions, London, Awnsham and John Churchill/Samuel Manship, 1700, Book IV, Chap. X, § 17, p. 378.

<sup>37</sup> Anthony Collins, "An answer to mr. Clarke's third Defence of his Letter to Mr. Dodwell" in Samuel Clarke, *op. cit.*, pp. 350-351. A argumentação de Collins incide sobre a possibilidade dos pensamentos humanos poderem ser acidentais e limitados como os de Deus não podem ser, mas a verdade é que não é só isso que é atribuído a tal possibilidade: Locke considera que fazer do pensamento um modo do movimento seria privá-lo de toda a liberdade, todo o poder de escolha e de toda a sensatez.

extensa da restante argumentação a favor da imaterialidade da alma.<sup>38</sup> Reconhece, aliás, que a simultânea extensão e indivisibilidade da alma se trata de uma suposição sujeita a dificuldades que não se podem resolver inteiramente, tentando mostrar, porém, que isso é diferente de supor que Deus não pudesse dividir qualquer matéria, o que seria, segundo Clarke, uma absurdidade e contradição manifesta. Esta distinção bizarra entre uma indivisibilidade da extensão irresolúvel, insolúvel (e, apesar disso, afirmada), e outra absurda, não deixará, como é óbvio, de ser explorada por Collins.<sup>39</sup>

No que se refere à segunda réplica, para a nossa questão, Clarke apenas acrescenta que uma alma é parte de um composto de que o corpo é a outra parte, e que eles se afetam mutuamente como partes do mesmo todo, fazendo esta afirmação para limitar a comparação com Deus, visto Deus não poder ser afetado pelo criado.<sup>40</sup> Ora, o que seria necessário era explicar como ocorre esta comunicação, sem ceder às objeções materialistas de Collins.

Na sua terceira intervenção, relativamente a este assunto, para lá da diatribe em torno do significado do termo *sensorium*, Leibniz começa por afirmar uma tese bem conhecida da sua filosofia, a de que toda a substância criada está acompanhada de matéria.<sup>41</sup> Porém, continua a mostrar-se muito reservado na expressão das suas ideias sobre este assunto. Apenas objeta a Clarke que a simples presença de uma substância, mesmo que animada, não chega para a percepção. De facto, um cego ou mesmo um distraído não vê nada. Volta a exigir que Clarke explique como a alma se apercebe do que está fora dela.<sup>42</sup> Distingue, por fim, a presença da alma da presença de Deus, presente por essência e não por situação, através da sua operação imediata. Ao fazê-lo, procura reduzir ao absurdo qualquer conceção extensa da alma: “Dizer que está difusa pelo corpo, é fazê-la extensa e divisível; dizer que está toda inteira em cada parte de algum corpo, é fazê-la divisível por si. Ligá-la a um ponto, espalhá-la por vários pontos, tudo isto são expressões abusivas.”<sup>43</sup> Considera estas conceções como ídolos, segundo a terminologia de Bacon, já antes utilizada, a propósito da conceção do espaço real absoluto.<sup>44</sup> Já em IV. 5 se viu que os ídolos aqui referidos a propósito da conceção da alma, *idola tribus*, são relativos a antecipações da natureza comuns a todos os homens.<sup>45</sup> Também aí se salientou como era curioso avançar com uma acusação destas que muito mais facilmente (e com base na obra de Bacon) poderia ser lançada à sua teoria da harmonia pré-estabelecida, verdadeira antecipação sobre a natureza, baseada numa crença generalizada,<sup>46</sup> mas que atinge exageros desmesurados em Leibniz e no seu otimismo.

Relativamente à diatribe em torno do termo *sensorium*, para lá do referido em IV. 1, Clarke utiliza, de forma muito pouco fiel, uma referência bibliográfica, afirmando a este propósito o sensorio como domicílio, o lugar onde a mente reside.<sup>47</sup> Mais adiante, rejeita as objeções de Leibniz porque a alma de um cego não vê, visto nenhuma imagem serem levadas ao sensorio onde a alma está presente (por causa de alguma obstrução). Porém, acaba por reconhecer que “Não sabemos como a alma de um homem que vê, vê as imagens às quais está presente, mas temos a certeza que não pode conscientemente perceber aquilo perante o qual não está presente, visto nada poder agir ou sofrer ação onde não estiver.”<sup>48</sup> Tendo em conta o estilo newtoniano, não é naturalmente possível saber se se trata de uma verdadeira suspensão de juízo ou de reserva pública ou circunscrita à polémica, por não estar seguro de a poder defender perante o seu opositor. Finalmente, acaba por

<sup>38</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, “A Second Defence of an Argument...”, pp. 174-176.

<sup>39</sup> Anthony Collins, “An answer to mr. Clarke’s third Defence...” in Samuel Clarke, *op. cit.*, pp. 317-318.

<sup>40</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 2ª réplica, § 12, p. 14, G, VII, 362.

<sup>41</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3º escrito, § 9, p.744, G, VII, 365. AP. Cf., e. g., Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, Livre II, Chap. XXIII, § 19, p. 182, G, V, 205; Livre III, Chap. XI, § 23, p. 314, G, V, 334.

<sup>42</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 3º escrito, § 11, p.745, G, VII, 365.

<sup>43</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 12, p.745, G, VII, 365-6. AP.

<sup>44</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 2, p.742, G, VII, 363. Transcrito em IV. 5, nota 159.

<sup>45</sup> Francis Bacon, *Novum Organum*, Academia de Toulouse, The Latin Library, eLiber, 2002, L. I, Aph. XLI, pp. 52-53.

<sup>46</sup> Francis Bacon, *op. cit.*, Aph. XLV, p. 58. Já transcrito em IV. 5.

<sup>47</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 3ª réplica, § 10, p. 20, G, VII, 369-70.

<sup>48</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 3ª réplica, § 11, p. 20, G, VII, 370. AP.

fornecer um panorama mais completo da ligação da alma ao corpo: “A alma não está onnipresente em cada parte do corpo e, por isso, não pode operar em cada parte do corpo, mas apenas no cérebro ou em certos nervos ou espíritos que, pelas leis e comunicações estabelecidas por Deus, influenciam todo o corpo.”<sup>49</sup> Assim, a alma apenas está presente naquilo a que hoje se chama sistema nervoso, que surge como intermediário entre a alma e o resto do corpo.

Leibniz reinicia a abordagem desta questão, na sua quarta carta, com a diatribe sobre o termo *sensorium*, tentando reduzir o sentido utilizado por Clarke ao órgão da sensação interna, correspondente à glândula pineal de Descartes.<sup>50</sup> Ainda a propósito da concepção de Clarke, Leibniz reitera as suas objeções à pouco explícita concepção espacial da alma de Newton e Clarke (eventualmente tributária de More). “É tão inexplicável que a alma esteja difusa pelo cérebro, como fazer com que ela o esteja por todo o corpo. A única diferença é entre o mais e o menos.”<sup>51</sup> Porém, esta parte final da polémica acerca deste assunto será dominada não tanto pelas concepções de Clarke, mas mais pelas de Leibniz, o que será tratado na secção seguinte.

É verdade que Clarke, em resposta, parece, ainda dizer, que a mente do homem pode ser chamada alma das imagens das coisas que percebe,<sup>52</sup> o que corresponderia a um empirismo radical como viria a ser o de Hume, mas, na quinta réplica, Clarke esclarece que estava simplesmente a reduzir ao ridículo as suspeitas leibnizianas de a concepção newtoniana de Deus o reduzir a uma alma do mundo. Apesar disso, parece haver bastante empirismo em Clarke, como se pode constatar na forma como rejeita que o espaço seja uma ideia, visto a ideia não poder ser infinita, presumivelmente por não podermos ter experiência do infinito, sendo a sua infinitude encontrada por demonstração.<sup>53</sup> Isto parece ser uma variação da forma como Locke descreve a formação da ideia de espaço infinito,<sup>54</sup> assim como o seu carácter negativo, imperfeito e incompleto, correspondente a uma confusão indeterminada,<sup>55</sup> mas apesar de tudo continuando a ser uma ideia. Uma ideia completa e positiva não pode, segundo Locke, ser infinita, mas que o espaço infinito nem sequer seja uma ideia é, no mínimo, insólito. Como poderíamos conceber assim o espaço como infinito? Esta noção de ideia restringe-a às ideias positivas e completas? E por que razão provará isso que o espaço tenha que ser a propriedade de uma substância e não o resultado da demonstração da razão? É verdade que Locke pretendeu concluir que o espaço era realmente infinito, mas não por não ser uma mera ideia e, sim, antes pelas implicações da sua ideia. Sem pretender responder à última questão, mas apenas às anteriores, Clarke parece estar a pensar na distinção feita por Locke entre a infinitude do espaço e a ideia de um espaço infinito: enquanto a primeira é a ideia de uma progressão sempre incompleta, a segunda é a ideia de um todo que contém em si uma contradição manifesta.<sup>56</sup> A única ideia que se pode verdadeiramente ter do espaço infinito é a ideia imperfeita da infinitude do espaço. Aliás, já foi visto que Leibniz concordaria não só com a rejeição da ideia de espaço infinito como um todo, mas também com a mesma ideia relativa ao universo. Porém, rejeitaria também que só se pudesse ter uma ideia do infinito por composição ou por modificação, considerando o verdadeiro infinito o absoluto divino.<sup>57</sup> A dupla abordagem lockiana referida parece estar presente, na polémica com Collins, na forma como trata as dificuldades que não podem ser perfeitamente esclarecidas, incluindo a extensão da alma e a infinitude do espaço, onde se refere às ideias, restringidas à imaginação, como, neste

<sup>49</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 3ª réplica, § 12, p. 20, G, VII, 370. AP.

<sup>50</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 26, p. 753, G, VII, 375.

<sup>51</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4ª escrito, § 37, p. 754, G, VII, 376. AP.

<sup>52</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, § 29, p. 33, G, VII, 386.

<sup>53</sup> Samuel Clarke, *A Collection of Papers...*, London, James Knapton, 1717, p. 305, nota. De qualquer forma, se se pudesse duvidar da posição de Newton, face à sua tendência a não se pronunciar sobre estas questões nas obras publicadas, o texto da projetada quinta regra da filosofia afastaria qualquer dúvida: Alexandre Koyré, *op. cit.*, p. 324. AP.

<sup>54</sup> John Locke, *op. cit.*, Book II, Chap. XVII, § 3, pp. 108-109.

<sup>55</sup> John Locke, *op. cit.*, Book II, Chap. XVII, §§ 13-15, pp. 112-114.

<sup>56</sup> John Locke, *op. cit.*, Book II, Chap. XVII, § 7, p. 110. AP.

<sup>57</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, Livre II, Chap. XVII, §§ 1-3, p. 120-121, G, V, 144-5. Já transcritos em IV. 3 e IV. 10.

caso, ou não existindo, ou sendo muito imperfeitas.<sup>58</sup> Parece mesmo equiparar a falta ou imperfeição das ideias na imaginação, visto de ambas não poder expressar a ideia a não ser através de descrições negativas.<sup>59</sup> Quanto muito, comparando com Locke, poderá haver aqui apenas alguma imprecisão.

Por outro lado, Clarke rejeita a acusação leibniziana de que a alma esteja difusa pelo cérebro: “A alma não está difusa através do cérebro, mas está presente nesse particular lugar que é o sensório.”<sup>60</sup> Repare-se como novamente se distingue, implicitamente, o cérebro do sensório, entendendo esse sensório como um lugar. A alma não está difusa pelo cérebro, assim como o seu atributo, o sensório, não o está. Tal como o sensório de Deus, o espaço absoluto não está difuso pelas matérias; ao invés, são as matérias que estão no espaço. O espaço é prévio e independente, acolhe as matérias mas não está dentro delas. Parece que, da mesma forma, na concepção newtoniana, é o cérebro ou parte do cérebro que está no sensório, no local onde a alma está presente e percebe as imagens que os nervos e o cérebro lhe trazem. Esta interpretação está ancorada na analogia sempre feita por Newton entre o sensório divino e o animal. Após a passagem alterada da *Ótica*, já considerada em IV. 1, Newton distingue apenas o sensório divino do humano por aquele perceber as coisas, ao passo que este apenas percebe as suas imagens.<sup>61</sup> Da mesma forma, o próprio Clarke, na sua polémica com Collins, não só, como já foi visto, parte da impossibilidade de indivisibilidade da imensidade divina e da impossibilidade de Deus ser material ou o seu pensamento consequência do movimento, para as mesmas conclusões em relação à alma, mas pretende explicar a própria comunicação, neste caso motora, entre a alma e o corpo pelo facto de Deus ter podido imprimir movimento à matéria sem ser por contacto.<sup>62</sup> Aliás, esse será o argumento utilizado contra a alegada, por Leibniz, impossibilidade de a alma agir sobre o corpo, impossibilidade que será examinada na secção seguinte.<sup>63</sup>

Na derradeira missiva, Leibniz, a propósito deste tema, começa por explorar as contradições da noção de espaço como propriedade ou atributo de uma substância imaterial. Clarke dirá, na sua quinta réplica, que estes parágrafos não parecem conter argumentos sérios, limitando-se a deformar as noções de imensidade e onnipresença,<sup>64</sup> mas parte da argumentação leibniziana incide sobre a contradição que existe em Clarke entre a semelhança suposta entre todas substâncias imateriais e a sua noção de espaço indivisível, apenas sustentável se se tratar do mesmo único espaço vazio infinito. Quem admitiu a possibilidade de uma extensão finita imaterial análoga ao espaço infinito foi o próprio Clarke na sua concepção de alma, nunca a tendo abandonado, presumivelmente por ser a da autoridade newtoniana, apesar de ter reconhecido, na polémica com Collins, as dificuldades que trazia. Nesse sentido, a aparente ridicularização de Leibniz, que se pergunta se o espaço limitado de um recipiente esvaziado de ar será a propriedade de alguma substância imaterial,<sup>65</sup> faz mais sentido do que parece, não só por causa da alma, mas também porque Clarke já havia admitido a possibilidade de o espaço vazio de matéria estar cheio de substâncias imateriais, desligadas de qualquer corpo.<sup>66</sup> Como Leibniz nem admite a possibilidade de um “espaço” finito móvel que, de facto, se movesse sobre o espaço infinito, apenas ridiculariza, conseqüentemente, a possibilidade de um espaço finito se ir tornando propriedade de corpos e espíritos diferentes, conforme estes se moviam.<sup>67</sup> De qualquer forma, Leibniz anda próximo da ridicularização da possibilidade de o “espaço” de cada espírito (no sentido de uma extensão indivisível) se mover com esse espírito,

---

<sup>58</sup> Samuel Clarke, *A letter to Mr. Dodwell*, 6ª edição, London, James and John Knapton, 1731, “A Fourth Defence of an Argument...”, p. 400. AP.

<sup>59</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, “A Fourth Defence of an Argument...”, p. 401. AP.

<sup>60</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, § 37, p. 34, G, VII, 387. AP.

<sup>61</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Qu. 28, p. 238. AP.

<sup>62</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, “A Third Defence of an Argument...”, pp. 300-301. AP.

<sup>63</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 110 a 116, pp. 84-85, G, VII, 438.

<sup>64</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 36-48, p. 70, G, VII, 426.

<sup>65</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 5º escrito, § 38, p. 774, G, VII, 398.

<sup>66</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, § 9, p. 30, G, VII, 383.

<sup>67</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 39, p. 774, G, VII, 398.

quando estabelece a comparação com as “divertidas imaginações” de Henry More relativas a “espíritos extensos ou substâncias imateriais, capazes de se estender e comprimir, que por aí se passeiam e que se penetram sem se incomodar, como as sombras de dois corpos se penetram na superfície de uma muralha”.<sup>68</sup> Porém, concentrado como estava na questão do espaço absoluto, pode-se dizer que Leibniz até não levou muito longe a sua crítica à noção dos espíritos extensos e de uma extensão finita indivisível.

Neste último escrito, ainda existe uma última referência à diatribe do *sensorium*: “Diz-se que a alma não está no cérebro, mas no *sensorium*, sem dizer o que é o *sensorium*. Supondo que o *sensorium* seja extenso, cai-se na mesma dificuldade e a questão volta a ser se a alma está difusa por toda essa extensão, por muito grande ou pequena que seja.”<sup>69</sup> Tem toda a razão Leibniz ao acusar Clarke de não dizer claramente o que é esse *sensorium* na alma. Tal reserva percebe-se no contexto da polémica, tal como várias reservas do próprio Leibniz, porque cada qual vê o interlocutor não como um mero correspondente filosófico, mas como um adversário pouco recetivo, senão mesmo com má-fé. Porém, Clarke ou Newton não parecem ter esclarecido melhor esta concepção num outro contexto. Na interpretação aqui apresentada, de facto, o *sensorium* é extenso, ou melhor, é uma determinada extensão, no sentido de uma extensão finita que é atributo da alma, assim como o espaço infinito é atributo de Deus (ou um modo seu). A derradeira resposta de Clarke a esta questão não parece desmentir esta interpretação. “Se a alma é uma substância que preenche o *sensorium* ou lugar no qual percebe as imagens das coisas transportadas a ele, não se segue disto que deva consistir de parte corporais, pois as partes do corpo são substâncias distintas independentes umas das outras, mas toda a alma vê e toda a alma ouve e toda a alma pensa como sendo essencialmente um indivíduo.”<sup>70</sup> Esta passagem permite, aliás, perceber melhor outras passagens da *Ótica*, onde poderia parecer que existiriam diversos lugares de sensação e outros meios para o exercício do poder da vontade.<sup>71</sup> Por lugares de sensação não se deve entender qualquer órgão, mas a simples sensível e volitiva alma, visto toda ela sentir e toda ela querer.

A única maneira de esta alma não ser divisível, visto ser extensa, é não estar simplesmente colocada no espaço infinito e imaterial como as matérias estão, mas ter um espaço finito próprio vazio que partilha as características de indivisibilidade do espaço divino. À imagem e semelhança de Deus, a alma terá uma extensão imaterial própria, só que finita, partilhando ainda com Deus as capacidades sensórias e motoras que lhe permitem comunicar com o corpo quer pelas imagens, quer pelas decisões. Percebe-se que Clarke não queira desenvolver muito esta questão, porque perceber a indivisibilidade real e a imaterialidade de um espaço tridimensional vazio e infinito, ainda se percebe, mas como perceber a imaterialidade e indivisibilidade de um espaço finito, ou seja, já separado desse vazio tridimensional infinito? Ou será que a alma é apenas um modo da mesma substância infinita divina? Para lá dos seus ataques a Spinoza, toda a sua concepção de substância imaterial e de agente livre parece totalmente incompatível com tal hipótese. É verdade que Clarke rejeita que o espaço finito possa ser propriedade das substâncias finitas: “Os espaços finitos de modo algum são afeções das substâncias finitas, mas são apenas aquelas partes do espaço infinito nas quais as substâncias finitas existem.”<sup>72</sup> Aliás, considera mesmo que o espaço finito é uma noção

---

<sup>68</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 48, p.778, G, VII, 402. AP. A última concepção referida nesta passagem não será, pelo menos, a central de Henry More, visto que, mesmo quando More se refere à possibilidade de existirem substâncias intermédias (Henry More, *A collection...*, 2nd. ed. corrected and enlarged, London, James Flesher, 1662, *The Immortality of Soul*, London, Joseph Downing, Livro I, cap. III, § 3, p. 22), fá-lo para rejeitar essa possibilidade, considerando essencial aos espíritos a penetrabilidade e a indivisibilidade, exatamente ao contrário do corpo.

<sup>69</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 98, p.790, G, VII, 413. AP.

<sup>70</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, § 98, p. 80, G, VII, 433. AP.

<sup>71</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Qu. 23-24, p. 226. AP. Talvez seja um pouco mais complicada a interpretação do sensório na questão 15, onde, para lá de surgir como termo da confluência dos nervos, tem lados correspondentes aos lados materiais: Isaac Newton, *op. cit.*, Qu. 15, p. 221.

<sup>72</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, § 40, p. 70, G, VII, 426-7. AP.

estritamente imaginária, a nada correspondendo na realidade.<sup>73</sup> Mas isto apenas acontece por ele reservar a palavra “espaço” para a propriedade divina, utilizando a palavra “extensão” para a propriedade da alma, mas mantendo o atributo da indivisibilidade (assim como da comunicabilidade com o corpo pela simples presença), que só pode ser defendido por uma analogia com o espaço divino, em detrimento da comparação com a extensão material.

Clarke, na polémica com Collins, ainda procura dissociar a inseparabilidade das partes do espaço da sua infinidade, de forma a poder sustentar a possibilidade de uma extensão finita indivisível, ao contrário da extensão material,<sup>74</sup> mas é óbvio que as partes do espaço (e do tempo) não se podem separar porque no meio ficaria esse mesmo espaço (ou tempo), ao passo que, se a alma fosse dividida, no meio estaria, pelo menos, o espaço divino. Daí que admita sempre dificuldades na conceção, muito embora também saliente que serão porventura menores que a hipótese de ser inextensa.<sup>75</sup> Porquê? Porque esta é a forma newtoniana de resolver o problema cartesiano da dualidade entre a coisa extensa e a coisa pensante, permitindo a comunicação entre ambas através de um modo da substância imaterial que a põe em direta ligação, ponto por ponto, com a matéria. A imensidade de Deus e a extensão da alma não são meros vazios, mas têm propriedades sensório-motoras que as tornam capazes de recetividade e espontaneidade em relação aos corpos, permitindo, aliás, a sustentação da liberdade como eficácia física determinada pela escolha eficientemente autodeterminada da alma. Daí que, desde o início, Clarke insista na mera presença porque não se trata de uma presença no vazio, mas nesse sensório espacial constantemente sensível e motor, pelo qual Deus age nos corpos e a alma interage com os nervos.

## 2. Da mónada à harmonia pré-estabelecida

Difícilmente se poderia evitar interpretar a reserva leibniziana no âmbito da comunicação entre a alma e o corpo como um resultado do tratamento recebido dos newtonianos no âmbito da polémica do cálculo diferencial. Essas reservas são um sinal que reforça o ambiente de querela judicial sublinhado por Fernando Gil,<sup>76</sup> tentando Leibniz restringir-se às acusações à conceção de Clarke/Newton de forma a estes ficarem com as despesas da defesa. Seria difícil manter tal posição confortável, mas a própria extensão do ataque newtoniano às questões metafísicas poderá ter pressionado a resposta.<sup>77</sup> Só na sua quarta carta, Leibniz expressa, finalmente, a propósito deste assunto, de forma breve, um conjunto de teses típicas do seu pensamento. Em primeiro lugar, afirma que “As almas conhecem as coisas porque Deus pôs nelas um princípio representativo daquilo que está fora delas.”<sup>78</sup> Ou seja, as almas representam as coisas exteriores por causa de um dom divino. Literalmente, não comunicam com as coisas, muito embora as expressem representativamente. E como podem, então, as almas agir sobre as coisas? A representação cria um substituto do que está lá fora na mente, mas o mesmo princípio parece não se aplicar à ação da alma sobre as coisas. “As almas só operam sobre as coisas porque os corpos se acomodam aos seus desejos em virtude da harmonia que Deus pré-estabeleceu.”<sup>79</sup> Ou seja, as almas também não intervêm nas coisas exteriores. Estas apenas correspondem, por si mesmas, ao que a alma quer fazer, segundo a harmonia estabelecida por Deus.

De forma muito breve ainda, Leibniz já está a expressar a sua noção de substância simples ou mónada, como é sabido, sem portas nem janelas. Rejeitando a conceção a que chama opinião vulgar, da influência da alma sobre o corpo, Leibniz parte do problema idealista: “As imagens pelas quais a

<sup>73</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, § 38, p. 70, G, VII, 426. AP.

<sup>74</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, “A Fourth Defence of an Argument...”, p. 399. AP.

<sup>75</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, “A Fourth Defence of an Argument...”, p. 398. AP.

<sup>76</sup> Fernando Gil, “A suposição de Samuel Clarke” in *Revista da Faculdade de Letras, Série de Filosofia*, Porto, 1985, 2ª série, n° 2, pp. 88-91. Esta dissertação está, porém, longe de seguir o artigo noutros aspetos.

<sup>77</sup> Antecipando a própria viragem ocorrida nesta polémica e que será adiante analisada, Isaac Newton, *op. cit.*, Carta de 26 de Fevereiro de 1715/16 para Conti, p. 598. AP.

<sup>78</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 30, p. 754, G, VII, 375. AP.

<sup>79</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 31, p. 754, G, VII, 375. AP.



alma é afetada imediatamente estão nela própria”; mas “ultrapassa-o” pela sua teoria da harmonia pré-estabelecida: “mas elas respondem às do corpo. A presença da alma é imperfeita e não pode ser explicada senão por esta correspondência.”<sup>80</sup> Repare-se que, porém, tal como Newton, admite a existência de imagens físicas, pelo que, de certa forma, as representações da alma são já representações de representações. Leibniz, aliás, tenta aproximar esta correspondência o mais possível quer entre corpos e imagens físicas, quer entre estas últimas e as percepções das mónadas, sendo o mais “realista” que é possível a um idealista e mais, aliás, do que o próprio Clarke.<sup>81</sup> Rejeita, aliás, a arbitrariedade ou caráter ilusório das qualidades segundas, afirmando “uma certa relação exata e natural”, “uma semelhança não completa”, idêntica à das qualidades primárias e análoga, pelo menos, às relações geométricas “entre o que é projetado e a projeção”.<sup>82</sup> Tais teses, pese o facto de a extensão leibniziana ser fenoménica, acabam por estabelecer uma correspondência entre as representações e os corpos menos crítica que a de Clarke, ao menos no que se refere às qualidades secundárias.<sup>83</sup> Naturalmente, a confusão das pequenas ações e das pequenas percepções permite a Leibniz superar uma correspondência demasiado ingénua.<sup>84</sup> Além disso, na imagem lockiana do quarto escuro,<sup>85</sup> a que acrescenta a tela dos conhecimentos inatos, contrapõe o que se passa no cérebro, e a forma ativa e elástica como se recebe e se formam as imagens, com o que se passa na alma, onde se representam essas mesmas imagens, com a diferença de não terem extensão.<sup>86</sup> Aliás, é útil tentar perceber como se articulam o inato e o empírico em Leibniz. É bem famoso o texto em que Leibniz afirma que nada está no entendimento que não tenha estado nos sentidos, exceto o próprio entendimento, chamando a atenção para o facto de isso implicar uma série de noções genéricas primitivas que não poderiam ser dadas pelos sentidos.<sup>87</sup> Mas mais, Leibniz distingue entre as ideias e os pensamentos, sendo as primeiras os objetos dos segundos<sup>88</sup> e considerando que as ideias distintas (as intelectuais) não têm origem nos sentidos,<sup>89</sup> muito embora os pensamentos sejam sempre solicitados pelo sensível.<sup>90</sup> A ligação ao sensível permite, aliás, a expressão que torna possível a harmonia pré-estabelecida, muito embora, no que se refere às verdades inatas, o sensível sirva apenas de ocasião para a sua descoberta na própria razão.<sup>91</sup> “Apenas” talvez tenha um sentido demasiado diminuidor do papel do sensível, visto as ideias inatas não serem mais que disposições que nunca se poderiam tornar conscientes sem tais ocasiões.<sup>92</sup> Aliás, a natureza das almas é, em parte, representar os corpos, até porque estes parecem essenciais às ligações do sistema.<sup>93</sup> De qualquer forma, ambas as

<sup>80</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4ª escrito, § 35, p. 754, G, VII, 376. AP.

<sup>81</sup> Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God...*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, X, p. 68. AP.

<sup>82</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, Livre II, Chap. VIII, § 13, p. 94, G, V, 118. Faz questão, aliás, de deixar claro que esta relação geométrica não se cinge às qualidades primárias, *ibidem*, §15, p. 94, G, V, 119. As mesmas ideias são expressas na *Teodiceia*, sendo a correspondência ponto por ponto posta em correlação com a Harmonia, Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 3ª parte, § 357, p. 311, G, VI, 327. E, para aplicar a correlação às qualidades secundárias, *ibidem*, § 356, p. 311, G, VI, 326-7. AP.

<sup>83</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, VIII, p. 41. AP.

<sup>84</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Nouveaux essais...*, Livre IV, Chap. VI, § 7, p. 365, G, V, 383-4. AP. Usa em seguida o exemplo da rotação rápida de uma roda dentada para dar origem a uma aparência de transparência contínua, para sustentar que, pelo menos, algumas qualidades secundárias possam ser meros fantasmas sensitivos do mesmo género.

<sup>85</sup> Em Locke, a imagem não está no capítulo referido por Leibniz: John Locke, *An Essay concerning Humane Understanding*, 4<sup>th</sup>. ed. with large additions, London, Awnsham and John Churchill/Samuel Manship, 1700, Book II, Chap. XI, § 17, p. 78.

<sup>86</sup> Leibniz, *op. cit.*, Livre II, Chap. XII, p. 107, G, V, 131-2. AP.

<sup>87</sup> Leibniz, *op. cit.*, Chap. I, § 2, pp. 75-76, G, V, 100-1. AP. O mesmo havia dito no prefácio, Leibniz, *op. cit.*, Préface, pp. 17-18, G, V, 45.

<sup>88</sup> Leibniz, *op. cit.*, Livre II, Chap. I, § 1, p. 74, G, V, 99. AP.

<sup>89</sup> Leibniz, *op. cit.*, Livre I, Chap. I, § 11, pp. 48-49, G, V, 77. AP.

<sup>90</sup> Leibniz, *op. cit.*, Chap. I, § 5, p. 45, G, V, 74; Livre II, Chap. I, § 23, p. 83, G, V, 108. AP.

<sup>91</sup> Leibniz, *op. cit.*, Préface, p. 16, G, V, 43. AP.

<sup>92</sup> Leibniz, *op. cit.*, Préface, p. 18, G, V, 45. AP.

<sup>93</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 2ª parte, § 130, p. 167, G, VI, 183. AP.

ideias, as sensíveis e as intelectuais, são representações provenientes da alma, expressando ou, confusamente, o universo, ou, distintamente, Deus.<sup>94</sup>

Do ponto de vista motor, Leibniz rejeita a possibilidade de dar força nova aos corpos, seja por Deus, seja pelas almas, por duas ordens de razões: em primeiro lugar, porque não há influência direta da alma sobre o corpo – naturalmente, Deus poderia ter harmonizado o corpo de forma a receber uma nova força quando a alma o desejasse; mas, em segundo lugar, seria inferiorizador da perfeição de Deus a necessidade de dar novas forças, ao longo do tempo, à sua criação<sup>95</sup> – a sua criação nasceu logo tão perfeita quanto possível, com toda a força que necessitar e, feita de tal forma, que é insuscetível de perder ou mesmo diminuir essa força. Naturalmente, a concepção vulgar da eficácia física da alma, que Leibniz critica ainda mais para Deus, é exatamente aquela que Clarke requer para poder sustentar a sua concepção de liberdade. A espontaneidade, que é a condição de possibilidade da liberdade em Leibniz, não se expressa, como em Clarke, numa eficácia física, mas na sucessão dos estados sensórios e motores, as ações e as paixões,<sup>96</sup> inteiramente provenientes da própria alma,<sup>97</sup> muito embora num sentido metafísico,<sup>98</sup> dependente do decreto divino original, se possa dizer que a alma age sobre o corpo e o corpo sobre a alma.<sup>99</sup>

Agora que Leibniz expôs, se bem que brevemente, as suas concepções, é a vez de Clarke, na quarta réplica, passar ao ataque neste assunto. Em primeiro lugar, contrapõe ao estranho “realismo” leibniziano do princípio representativo, que diz não entender, a sua concepção aparentemente mais ingênua: “A alma discerne as coisas por ter as imagens das coisas, transportadas a ela pelos órgãos dos sentidos.”<sup>100</sup> Em segundo lugar, Clarke tem a oportunidade de devolver com juro a acusação que, desde o início da polémica, Leibniz dirigia a Newton: a de recorrer a milagres para explicar a ordem natural. “Se a alma não opera sobre o corpo e, no entanto, o corpo, por mero impulso mecânico da matéria, se conforma, por si próprio, à vontade da alma, em toda a variedade infinita de movimentos animais espontâneos, trata-se de um milagre perpétuo.”<sup>101</sup> Que cada movimento do corpo animal, com toda a sua intencionalidade, se explique por mera determinação mecânica, ou seja, pelas meras leis mecânicas da Natureza, ainda por cima se conformando perfeitamente às causas finais de um agente livre, por muito que fosse estabelecido por Deus, surge, indubitavelmente, como uma harmonia milagrosa. Que leis exatamente poderia ter a Natureza para que mecanicamente os corpos se correspondessem a cada capricho de um agente livre? Daí que se perceba que Clarke, de forma pouco polida, afirma que a harmonia pré-estabelecida não passa de uma expressão que não explica nada e muito menos a causa de tão miraculoso efeito. Por fim, o facto de o movimento espontâneo do corpo ser explicado como estritamente produzido pela impulsão mecânica da matéria permite a Clarke mais uma acusação a Leibniz de tudo reduzir à fatalidade e à necessidade. Reunindo os dois ataques, conclui que, se dar uma nova força é sobrenatural, então “cada ação do homem ou é sobrenatural, ou (...) o homem é uma mera máquina como um relógio”.<sup>102</sup>

Ainda antes de abordar estas objeções, Leibniz regressa à questão da indissociabilidade do espírito e da matéria, para defender que os próprios anjos terão de possuir corpos subtile, provavelmente, para negar a possibilidade avançada por Clarke de Deus ter criado seres antes de este mundo ter sido criado, entendendo, porventura, este mundo como o mundo material. Por que razão considera que admitir a possibilidade de espíritos “desencarnados” seja uma ficção sinal de uma filosofia vulgar, contrariamente à sua filosofia mais severa,<sup>103</sup> é algo que Leibniz em toda esta

<sup>94</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Nouveaux essais...*, Livre II, Chap. I, § 1, p. 74, G, V, 99. AP.

<sup>95</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 4ª escrito, §§ 32-33, p. 754, G, VII, 375-6. AP.

<sup>96</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 1ª parte, § 65, p. 120, G, VI, 138. AP.

<sup>97</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 64, p. 120, G, VI, 137. AP.

<sup>98</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 59, pp. 117-118, G, VI, 135; Leibniz, *op. cit.*, *Discours...*, § 55, p. 62, G, VI, 81. AP.

<sup>99</sup> Leibniz, *op. cit.*, Préface, p. 22, G, VI, 45. AP.

<sup>100</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, Tomo I, *Recueil...*, 4ª réplica, § 30, p. 33, G, VII, 386. AP.

<sup>101</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, § 31, p. 33, G, VII, 386. AP.

<sup>102</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, § 33, pp. 33-34, G, VII, 387. AP.

<sup>103</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5ª escrito, § 61, p. 782, G, VII, 406. AP.

correspondência não esclarece, muito embora já algo tenha sido aqui dito a esse propósito. Sabe-se que Leibniz considera, como primeira correspondência da harmonia pré-estabelecida, muito embora a mónada já expresse todo o universo indistintamente, o corpo como um intermediário necessário à alma para representar de forma mais distinta o universo, através de uma representação mais distinta do próprio corpo, visto esse corpo, enquanto orgânico, também espelhar o universo inteiro.<sup>104</sup> Da mesma forma, também é referida antes, sem qualquer explicação, a metempsicose como uma ficção,<sup>105</sup> exatamente como parte da mesma tese, ou seja, da alma não poder deixar de ter um corpo e, portanto, não poder deixar um e passar para outro. O corpo organizado da alma, embora esteja num constante fluxo, e se transforme, se desenvolva e se restrinja, embora nunca seja o mesmo e possa ser sujeito a grandes mudanças, nunca pode ser completamente aniquilado.<sup>106</sup> Trata-se do modelo infinitesimal, infinitamente gradativo, cambiante, que Leibniz aplica a toda a realidade criada, incluindo as sequências monádicas perceptivas: “a natureza nunca dá saltos”.<sup>107</sup> Claro que isto deixa em aberto se a alma não poderá assumir vários corpos grosseiros, intercalados por corpos subtis, ao longo da sua existência e, como tal, passar por uma aparente transmigração.

Quanto às críticas relativas ao princípio representativo e à harmonia pré-estabelecida, e à contraposição realista de Clarke, Leibniz decidiu-se, finalmente, a ser totalmente claro: “Não concordo com as noções vulgares, como se as imagens das coisas fossem transportadas pelos órgãos até a alma. Não é de todo concebível por qual abertura ou por qual viatura esse transporte de imagens desde o órgão até a alma se pode fazer.”<sup>108</sup> Trata-se de um ataque direto ao realismo ingênuo, independentemente de essa ser ou não a posição de Clarke, a que chama filosofia vulgar, com uma formulação do problema idealista que ele começa por radicar nos novos cartesianos. Adivinha-se a referência às mónadas. Na mesma sequência, Leibniz afirma ainda: “Não saberiam explicar como a substância imaterial é afetada pela material, e sustentar uma coisa ininteligível neste assunto é recorrer à noção escolástica quimérica de não sei que espécies intencionais inexplicáveis que passam dos órgãos para dentro da alma.” Este ataque continua através da crítica à ideia de que a alma sente o que se passa no corpo, especialmente porque aplicada analogicamente a Deus, para explicar a relação com as coisas, em vez de se defender essa relação através da dependência e da produção contínua. Qualifica, aliás, de quimérica esta concepção da sensação, afirmando que não tem lugar nas almas,<sup>109</sup> porventura por uma ausência ou deficiência na aplicação do princípio da razão suficiente, causa, segundo Leibniz, da concepção, entre muitas outras, da influência física entre a alma e o corpo.<sup>110</sup> Leibniz não concebe que uma mera máquina possa sequer fazer nascer a sensação ou a percepção, não concebe que a matéria possa produzir prazer ou dor.<sup>111</sup> Finalmente, volta a atacar a ideia de que “a simples presença ou a proximidade da coexistência” chegue “para entender como o que se passa num ser deve responder ao que se passa num outro ser”.<sup>112</sup>

Como já foi referido, é o próprio Leibniz que coloca aquilo que aqui se chamou o problema idealista, no âmbito do cartesianismo. A recuperação do isolamento do *cogito* em Descartes através das garantias divinas, ao reduzir o mundo físico às suas propriedades geométricas, as únicas concebíveis clara e distintamente, deixava por esclarecer a forma como a alma se ligava ao corpo. A mera referência a uma glândula, aqui já referida, estava longe de ser convincente. Os novos cartesianos a que Leibniz se refere são, provavelmente, os ocasionalistas, muito embora outros

<sup>104</sup> E. g., Leibniz, *op. cit.*, *La Monadologie*, §§ 61-63, pp. 716-717, G, VI, 617-8. As almas exprimem **originariamente** os corpos a que estão sequencialmente unidas - Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, Livre II, Chap. XXVII, § 14, p. 200, G, V, 223. AP.

<sup>105</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 5º escrito, § 47, p.777, G, VII, 401.

<sup>106</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, Livre II, Chap. XXVII, § 6, p. 193, G, V, 216. AP.

<sup>107</sup> Leibniz, *op. cit.*, Préface, p. 22, G, V, 49. AP.

<sup>108</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 5º escrito, § 84, p.786, G, VII, 410. AP.

<sup>109</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, §§ 86-87, p.787, G, VII, 410-1.

<sup>110</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5ª escrito, § 127, p. 796, G, VII, 420.

<sup>111</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, Livre IV, Chap. III, §§ 1-6, pp. 341 e 343, G, V, 360 e 362. AP.

<sup>112</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 85, p.787, G, VII, 410. AP.

cartesianos, nomeadamente o próprio Spinoza, não deixassem de colocar o problema. É mesmo possível que esteja a pensar especialmente em Malebranche, já antes referido, logo na segunda carta, apesar de outros, como Clauberg, La Forge, Cordemoy e Geulincx,<sup>113</sup> terem defendido, antes de Malebranche, o ocasionalismo. Presume-se, aqui, aliás, que o adjetivo “novos” se aplica por relação ao próprio Descartes e não se refira aos cartesianos da época (apesar de Malebranche ter morrido apenas um mês antes do desencadear desta polémica), muito embora o cartesianismo continuasse florescente em França, mesmo em termos científicos. O reinado de Newton já se havia iniciado mas, fundamentalmente, do lado de lá do canal. O que leva a julgar que Leibniz deverá estar a pensar nos ocasionalistas é a crítica contida na passagem referida: “eles recorreram a um concurso de Deus muito particular que seria, de facto, miraculoso.”<sup>114</sup> A questão do que é milagre é um dos tópicos mais importantes desta correspondência e uma das primitivas acusações de Leibniz a Newton. Desta vez, porém, Leibniz desvia a acusação para outro alvo. Porquê? Como forma de preparar a defesa para a acusação, que Clarke lhe havia dirigido, de recorrer a um milagre perpétuo para explicar a ligação entre a alma e o corpo. Visivelmente, Leibniz acusou o toque e tentará mostrar que a sua teoria não recorre a milagres ocasionais, como a de Newton, distinguindo a sua teoria da de Malebranche (e outros ocasionalistas), que poderia ser alvo da acusação. Claro que a questão é se, neste aspeto, a teoria de Leibniz é assim tão diferente da de Malebranche.

De facto, a ordem das causas ocasionais, em Malebranche, que tem em Deus a sua origem, não é arbitrária, seguindo leis gerais, após terem sido, igualmente, criadas. Por outro lado, também em Leibniz, as criaturas estão numa constante dependência do criador. A própria razão dada por Malebranche para a criação do mundo não é muito diferente do melhor dos mundos possíveis de Leibniz. A diferença residiria, sobretudo, numa diversa ênfase dada à origem e às ocorrências atuais. Para Malebranche, as ocorrências são ocasiões para Deus executar os seus decretos (razão da acusação leibniziana do recurso a milagres já referida e criticada no artigo de Bayle<sup>115</sup>), ao passo que, em Leibniz, todas as ocorrências estão predeterminadas, desde a criação, por Deus, fazendo parte da série que se sucederá temporalmente para cada mónada. Porém, os decretos divinos de Malebranche também não são arbitrários, mas seguem a ordem fixada na criação; por outro lado, até nestas passagens, é Leibniz que fala em dependência e produção contínua das criaturas. A título de exemplo, bastaria referir algumas, entre tantas, passagens de Malebranche em que se subordina a ação divina à Ordem, sem milagres e sempre segundo as suas próprias leis,<sup>116</sup> ou em que os aparentes milagres provêm ou de leis desconhecidas ou de considerações de outra Ordem (por exemplo, a Justiça em vez da Sabedoria), de qualquer forma previstas desde toda a eternidade.<sup>117</sup>

Não é de admirar que, em seguida, Leibniz faça uma exposição da sua teoria, para que se veja como ela se distingue da dos novos cartesianos, os ocasionalistas, e não possa ser alvo da acusação de recorrer a milagres para explicar a ordem natural: As almas “sentem o que se passa fora delas, por aquilo que se passa nelas e que responde às coisas de fora, em virtude da harmonia que Deus pré-estabeleceu pela mais bela e mais admirável de todas as suas produções que faz com que cada

<sup>113</sup> Clauberg merece, aliás, o elogio de Leibniz, por comparação com Descartes: cf. Yvon Belaval, *Études leibniziennes*, s/l, Éd. Gallimard, 1976<sup>9</sup>, p. 19. La Forge e Cordemoy são referidos, juntamente com Malebranche, exatamente a este propósito em Leibniz, *De ipsa natura...*, § 10, G, IV, 509. Mesmo aí, é evidente o destaque dado a Malebranche.

<sup>114</sup> Leibniz, intr. e notas, Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo I, *Recueil...*, 5º escrito, § 84, p.786, G, VII, 410. AP.

<sup>115</sup> Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, Reinier Leers, 1697, Tome second, Second Partie, artigo Rorarius, Nota H, pp. 966-967. AP. Aliás, a ser verdadeira a acusação, Bayle ainda veria maior razão para fazê-la à explicação leibniziana. Se se ler versões posteriores, e. g., Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 6ª ed., Basle, Jean Louis Brandmuller, 1741, Tome quatrieme, artigo Rorarius, Nota L, p. 85, apesar da consideração das respostas de Leibniz, incluindo uma admissão de que exclui de forma mais segura a intervenção por milagre, Bayle continua a afirmar que o sistema de causas ocasionais, ao contrário do afirmado por Leibniz, não faz intervir Deus por milagre: AP. A discussão com Clarke acerca dos milagres, como se verá, parece quase replicar esta.

<sup>116</sup> Nicolas Malebranche, *Oeuvres Complètes*, Tomes XII – XIII, *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion; Entretiens sur la mort*, 1965; 4ª ed., Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1991, IV, p. 95 (128). AP.

<sup>117</sup> Nicolas Malebranche, *op. cit.*, VIII, pp. 177-178 (292-294). AP.

substância simples, em virtude da sua natureza, seja, por assim dizer, uma concentração e um espelho vivo de todo o universo segundo o seu ponto de vista. E esta é ainda uma das mais belas e incontestáveis provas da existência de Deus, visto não haver senão Deus, quer dizer, a causa comum, que possa fazer esta harmonia das coisas. [...] Ele fá-las sentirem-se umas às outras e fá-las sentirem mutuamente pela sequência das naturezas que ele lhes deu de uma vez por todas, nada fazendo senão conservar as leis de cada uma para o seu lado, as quais, se bem que diferentes, chegam a uma correspondência exata dos resultados.”<sup>118</sup> Sem portas ou janelas, as almas, desde a criação, contêm, em si, tudo o que lhes irá acontecer, mas que apenas se desdobrará no tempo, na sequência referida no texto e correspondente às suas naturezas que, numa harmonia estabelecida por Deus, espelham o universo inteiro e se correspondem perfeitamente a tudo o que ocorra nesse universo. É isso que Leibniz pretendia significar, antes, com a expressão “princípio representativo”: cada alma representa todo o universo, incluindo, mais distintamente, o seu próprio corpo, seguindo uma lei que lhe é própria e que Deus apenas conserva, sem necessidade de qualquer intervenção extraordinária desde a criação. A própria individualidade (e espontaneidade) é assegurada por essa sequência, diferenciada segundo o ponto de vista.<sup>119</sup> A essa sequência anímica correspondem, perfeitamente, outras sequências, sobretudo, em primeiro lugar, as do seu próprio corpo, devendo haver, inclusive, sequências perceptivas que se correspondam aos processos orgânicos, como a circulação sanguínea ou os processos digestivos.<sup>120</sup> As percepções ínfimas e confusas refletem não só o universo mas os mais ínfimos processos do próprio corpo, não fazendo sentido julgar que algo teria de ser suficientemente notório no corpo para poder ser notado pela alma, como se a relação entre os dois pudesse ser uma relação proporcional como aconteceria com duas entidades do mesmo género. Além disso, o corpo é o intermediário necessário à alma para a percepção do próprio mundo, tendo, por isso, de haver uma correspondência total da alma à constituição do seu corpo.<sup>121</sup> Mas toda esta estreita interdependência, volta-se a lembrar, é apenas metafísica, dependente das considerações de Deus no momento da criação.<sup>122</sup> Os corpos, uma vez postos em movimento, continuam por si mesmos, exatamente como a sequência anímica o exige.<sup>123</sup> Apesar de não terem influência nenhuma um sobre o outro, exprimem-se mutuamente, perfeitamente ajustados, a alma numa unidade sequencial perfeita e o corpo numa dispersão na multidão das suas infinitas partes (sem contar com a infinitude do universo que também expressa).<sup>124</sup> Ora, não será isto também explicar as ocorrências naturais através de milagres, como ele acusou de fazer não só Newton, mas também os novos cartesianos?

“A harmonia ou correspondência entre a alma e o corpo não é um milagre perpétuo, mas o efeito ou a sequência de um milagre primigénio, feito na criação das coisas, como o são todas as coisas naturais. É verdadeiro que é uma maravilha perpétua como o são muitas coisas naturais.”<sup>125</sup> Leibniz defende-se do remoço de Clarke, distinguindo a intervenção de Deus na origem das coisas, pela criação, da intervenção extraordinária que parece apenas admitir para a graça e não para explicar a ordem natural das coisas. Porém, existe aqui uma inversão curiosa da discussão acerca dos milagres: ao passo que inicialmente Leibniz chamava milagre a qualquer intervenção sobrenatural e Clarke apenas utilizava o termo para as ocorrências extraordinárias, admitindo que poderiam existir ocorrências naturais (e, como tal, não milagrosas) com causa sobrenatural (é o caso da concepção newtoniana de gravitação), agora Clarke admite milagres “regulares”, constantes e, como tal, naturais, aplicando a noção inicial de Leibniz à sua harmonia pré-estabelecida, para, no fundo, mostrar que se trata do mesmo de que Leibniz acusava Newton, e Leibniz tenta mostrar que não se

<sup>118</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 87, p.787, G, VII, 411. AP.

<sup>119</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 3ª parte, § 291, p. 275, G, VI, 289-90. AP.

<sup>120</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Nouveaux essais...*, Livre II, Chap. I, § 15, p. 81, G, V, 106. AP.

<sup>121</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 17, pp. 81-82, G, V, 106-7. AP.

<sup>122</sup> Leibniz, *op. cit.*, Chap. XXI, § 12, p. 139, G, V, 162-3. AP.

<sup>123</sup> Leibniz, *op. cit.*, Chap. XXIII, § 15, p. 181, G, V, 204-5. AP.

<sup>124</sup> Leibniz, *op. cit.*, Livre III, Chap. VI, § 24, p. 277, G, V, 297. AP.

<sup>125</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 5º escrito, § 89, p.788, G, VII, 412. AP.

trata de uma intervenção sobrenatural atual, fora da ordem natural estabelecida na criação. O facto é que se trata de uma ocorrência natural e constante que Leibniz explica com uma causa sobrenatural, por muito que a causa esteja no início dos tempos, tal como Newton explicava uma ocorrência natural e constante com uma causa sobrenatural.

“Como a natureza de cada substância simples, alma ou verdadeira mónada, é tal que o seu estado seguinte é uma consequência do seu estado precedente; eis a causa da harmonia completamente encontrada. Pois Deus não tem senão que fazer que a substância simples seja, uma vez e de início, uma representação do universo segundo o seu ponto de vista: visto que só disso se segue que ela o será perpetuamente e que todas as substâncias simples terão para sempre uma harmonia entre elas, porque elas representam sempre o mesmo universo.”<sup>126</sup> Visto esta ser a segunda e última menção às mónadas em toda a correspondência,<sup>127</sup> pode-se ver aqui o sinal de alguma reserva em expor completamente o seu pensamento perante interlocutores tão recalcitrantes e pouco recetivos. Porém, nessa determinação na origem da sequência monádica, em que cada estado é consequência do precedente numa sequência fixada no momento da criação, que lugar se reserva para a liberdade? Como se diz na bela expressão dos *Novos Ensaio*s, “o presente está grávido do futuro e carregado do passado, (...) tudo é conspirante (...) e, na menor das substâncias, olhos tão penetrantes como os de Deus poderiam ler toda a sequência das coisas do universo.”<sup>128</sup> No entanto, Leibniz insiste inúmeras vezes na sua oposição ao que se chama, hoje, determinismo, muito embora defenda a determinação causal da ação, porque entende que o que se opõe à liberdade é a necessidade lógica e absoluta, e não a determinação ou a necessidade moral.<sup>129</sup> Como já foi visto nesta dissertação, Leibniz considera, neste aspeto como Clarke, que o que impediria a liberdade seria uma determinação por causas eficientes, supondo que tudo quanto age segundo causas finais seria livre, tendo Deus, a partir da sua previsão do que as almas fariam, regulado toda a máquina natural para esta se harmonizar com aquelas.<sup>130</sup> Dir-se-ia que não se trata simplesmente de prever, visto que Deus deu origem a toda a sequência monádica. Percebe-se que Deus não estivesse absolutamente determinado, seguindo a distinção leibniziana entre necessidade absoluta e as necessidades hipotética e moral. De facto, Deus ao seguir a necessidade moral do melhor possível tinha alternativas piores (muito embora a sua natureza não permitisse a sua escolha). Por outro lado, ao impor a necessidade hipotética aos futuros contingentes, também Deus poderia ter feito outra coisa. Mas, do ponto de vista da criatura, esta só tem escolha do ponto de vista subjetivo problemático, nascido da ignorância que Deus não tem, escolhendo, segundo as causas finais, aquilo que, do ponto de vista divino, infalivelmente escolherá. Assim concilia Leibniz a predeterminação e presciência divina com o livre-arbítrio humano.

A este propósito, o tema presente é relacionado, nesta derradeira carta, com outra das teses que foram alvo de discussão, a da conservação da força. Sem entrar em detalhes, visto se tratar o tema na próxima parte, a conceção da máquina natural, em Leibniz, depende muito da sua dinâmica e da sua tese da conservação das forças ativas<sup>131</sup> que permite sustentar que o universo funciona como um relógio sem necessidade de intervenções adicionais após a criação.<sup>132</sup> Esta noção de uma máquina que se mantém a funcionar por si própria, sem alteração da força ativa total, entraria em

<sup>126</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 91, p.788, G, VII, 412. AP.

<sup>127</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 24, p. 770, G. VII, 394, já transcrito em IV. 9.

<sup>128</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, Préface, p. 21, G, V, 48. Já transcrito em II. 9.

<sup>129</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 5º escrito, §§ 4-10, pp.765-767, G, VII, 389-391. Leibniz abre e fecha esta passagem com a referência à *Teodiceia* e com toda a razão – as referências que aqui se poderiam fazer à *Teodiceia* são inúmeras, mas as distinções fundamentais são logo estabelecidas no primeiro ensaio: Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, pp. 6-25, G,VI,30-47. A este propósito, é muito esclarecedora a passagem bem mais breve de Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Nouveaux essais...*, Livre II, Chap. XXI, pp. 140-141, G, V, 164.

<sup>130</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 5º escrito, § 92, p.788, G, VII, 412. Vide *ibidem*, § 124, pp.795-796, G, VII, 419. Já transcritas ambas as passagens em II. 4.

<sup>131</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 99, p.790, G, VII, 413-4.

<sup>132</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3º escrito, § 13, p.745, G, VII, 366; 4º escrito, § 38, pp. 754-755, G, VII, 376.

contradição com a noção de uma comunicação de força da alma ao corpo, visto deste modo se somar força à soma total das forças no mundo físico.<sup>133</sup> A alegada insustentabilidade desta doação de força depende, totalmente, da sua conceção de mundo físico e da natureza divina, nomeadamente quanto à sua onipotência e sabedoria, compatibilizando-se com a harmonia pré-estabelecida entre alma e corpo, assim como com a conceção monádica – a esta luz, qualquer adição de força perturbaria o equilíbrio concebido por Leibniz. Disto resulta uma conceção de alma totalmente impotente, por si própria, no mundo físico, a não ser pela ação de Deus originalmente determinada – razão pela qual já no escrito anterior Leibniz considerava que quem concebesse que a alma dava forças aos corpos estava a dar demasiado à alma (ao mesmo tempo que menorizava Deus).<sup>134</sup> Esta separação total no criado permite que Leibniz rejeite o dilema proposto por Clarke entre um homem sobrenatural e um homem maquinal, pois a alma não age sobre o corpo e só o corpo é maquinal,<sup>135</sup> preservando assim a alma como causa livre, na sua estrita esfera monádica.<sup>136</sup>

Em resposta, Clarke começa por adotar uma atitude inamovível na sua incompreensão e rejeição destas teorias, assim como na afirmação das suas e na impossibilidade de conciliação entre ambas. Afirma que não compreende nada das teorias de Leibniz (princípio representativo, substância espelho do universo, ponto de vista do universo, harmonia entre as substâncias por representarem o mesmo universo) e acusa Leibniz de não ter provado que a sua conceção era inteligível<sup>137</sup> – muito embora tenha acabado de fazer o mesmo com a sua alegada incompreensão. Porém, apesar da alegada incompreensão, verdadeira, resultado de uma razão preguiçosa ou simulada, de forma a não dar crédito às teorias e dar a entender que seriam desvarios alucinados, não deixa de fixar o alvo na teoria da harmonia pré-estabelecida, com dois propósitos, pelo menos no que diz respeito a este tema: provar que a teoria leibniziana leva à necessidade e fatalidade (como o fez em tantos outros assuntos); e provar que a teoria leibniziana é mais miraculosa porque mais infundada que a teoria da gravitação universal, dessa forma atacada, desde o início, por Leibniz.

Para provar a primeira tese, Clarke declara: “Supor que todos os movimentos dos nossos corpos são necessária e inteiramente causados por meros impulsos mecânicos da matéria, totalmente independentes da alma, é o que tende a introduzir a necessidade e a fatalidade. Tende a fazer dos homens meras máquinas, como Descartes imaginou que seriam as bestas, retirando todos os argumentos tirados dos fenómenos, para as ações dos homens, para provar que existe alguma alma ou, de todo, qualquer coisa mais que a mera matéria no homem.”<sup>138</sup> Sem fundamento nos factos para deduzir a existência de seres livres e inteligentes, visto que tudo aquilo que é observável é explicado de forma estritamente mecânica, quanto muito estaríamos, de facto, reduzidos a afirmar a existência da nossa própria alma, numa espécie de *cogito* solipsista, pelo menos no que ao mundo das almas diz respeito. Isto do lado físico. Mas do lado da alma, o solipsismo pode ainda ser mais completo: “Se a harmonia pré-estabelecida é verdadeira, um homem, de facto, não vê, não ouve, não sente nada e não move o seu corpo, mas só sonha que vê e ouve e sente e move o seu corpo.”<sup>139</sup> Naturalmente, o argumento pode ser invertido: se o homem só sonha com tudo isso, o que pode garantir que existe tudo isso com que, supostamente, está harmonizado e, em geral, toda a harmonia pré-estabelecida? Deus, claro, com o seu princípio da razão suficiente que Clarke, finalmente, manifesta estar farto de ver ser evocado, como se fosse magia, para nada, segundo Clarke, se justificar.<sup>140</sup> Ancorado no critério factual, Clarke prefere encerrar a questão desta forma: se se “pode ser persuadido que o corpo de um homem é uma mera máquina e que todos estes movimentos voluntários são realizados

<sup>133</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 94, p. 789, G, VII, 413. AP.

<sup>134</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 32, p. 754, G, VII, 375. Transcrito em III. 2 e nesta secção.

<sup>135</sup> Afirmado de forma ainda mais geral, para todo o corpo animal, em Leibniz, *op. cit.*, 5ª escrito, § 116, p. 794, G, VII, 418. AP.

<sup>136</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 95, p. 789, G, VII, 413. AP.

<sup>137</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 83-91, pp. 75-76, G, VII, 432.

<sup>138</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, § 92, p. 76, G, VII, 432. Já transcrito em III. 2.

<sup>139</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, §§ 110 a 116, p. 84, G, VII, 437. AP.

<sup>140</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, §§ 124 a 130, p. 86, G, VII, 440.

pelas meras leis necessárias do mecanismo corporal, sem qualquer influência ou operação ou ação da alma no corpo, rapidamente concluirão que esta máquina é todo o homem e que a alma harmónica, na hipótese da harmonia pré-estabelecida, é meramente uma ficção e um sonho.”<sup>141</sup> Ao negar uma comunicação direta entre a alma e o corpo, e ao pretender explicar os movimentos corporais por determinação necessária das leis naturais, Leibniz leva a que se dispense a própria alma e tende a reduzir tudo à fatalidade de uma concepção materialista.

Ora, juntamente com este ataque, Clarke pretende mostrar que a harmonia pré-estabelecida é uma hipótese senão milagrosa, pelo menos bem mais mirabolante que a teoria newtoniana: “É muito pouco razoável chamar à atração um milagre e um termo não filosófico, depois de ter sido tantas vezes distintamente declarado que por esse termo não queríamos expressar a causa dos corpos tenderem uns para os outros, mas quanto muito o efeito ou o próprio fenómeno e as leis da proporção dessa tendência descoberta pela experiência, seja qual for ou deixe de ser a sua causa. E parece ainda menos razoável não admitir a gravitação ou a atração no sentido em que é manifestamente um fenómeno atual da natureza e, no entanto, ao mesmo tempo, esperar que seja admitida uma hipótese tão estranha como a da harmonia pré-estabelecida que afirma que a alma e o corpo de um homem não têm mais influência nos movimentos e afeções do outro que dois relógios que, a grande distância um do outro, funcionam harmonicamente sem se afetar de todo um ao outro.”<sup>142</sup> Sem transcrever toda a argumentação destinada a reduzir ao absurdo a teoria da harmonia pré-estabelecida, a conclusão mostra a principal razão da sua inaceitabilidade do ponto de vista newtoniano: “De acordo com esta hipótese, todos os argumentos em filosofia, tirados dos fenómenos e experimentos, são anulados.” De facto, se os factos se conformam exatamente às deliberações humanas, a qualquer capricho humano, não por serem feitos pelos seres humanos, mas por uma determinação natural inevitável desde a criação, então nada é o que parece porque o que parece resultar da deliberação humana (*Will and Mind*) é o resultado de leis naturais que não concluímos dos fenómenos e o que parece resultar das leis naturais indiferentes às almas é feito apenas para se harmonizar com as percepções das almas.<sup>143</sup> Com todas estas estranhas consequências, para que serve, afinal, tal teoria: “Que dificuldade é aqui evitada com esta tão estranha hipótese? Apenas esta: que não se consegue conceber como a substância imaterial poderia agir na matéria.”<sup>144</sup> O tal problema que os novos cartesianos teriam identificado, se bem que aqui referido apenas num dos sentidos. Mas, aqui, Clarke avança com dois argumentos algo inusitados: “Mas não é Deus uma substância imaterial? E será que ele não age na matéria? E que maior dificuldade existe em conceber como uma substância imaterial pode agir na matéria, do que conceber como a matéria age na matéria? Não é assim tão fácil conceber como certas partes da matéria podem ser obrigadas a seguir os movimentos e afeções da alma sem contacto corporal, quanto que certas porções de matéria devam ser obrigadas a seguir os movimentos de outras pela adesão das partes, sem nenhum mecanismo que o explique, ou que os raios de luz devam ser refletidos regularmente por uma superfície que nunca tocam?”<sup>145</sup>

O primeiro argumento desconcerta pela sua simplicidade. Se se afirma a existência de Deus e a sua imaterialidade, e se se considera que foi o criador das coisas materiais e estas dependem dele, por que se julga, em seguida, difícil explicar como uma substância imaterial pode agir na material? Claro que um materialista poderia inverter o argumento para negar a imaterialidade de Deus ou a sua existência. De resto, segue-se aqui a linha argumentativa já antes verificada, de analogia entre Deus e a alma, e de aplicação, seguindo a revelada imagem e semelhança entre Deus e o homem, das características divinas à alma humana, pesem embora algumas limitações inerentes ao criado. Este mesmo argumento já foi referido na anterior secção, extraído da polémica com Collins.<sup>146</sup> Não deixa

<sup>141</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, §§ 110 a 116, p. 84, G, VII, 437-8. AP.

<sup>142</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, §§ 110 a 116, pp. 83-84, G, VII, 437. AP.

<sup>143</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, §§ 110 a 116, p. 84, G, VII, 437. AP.

<sup>144</sup> Roger Ariew, *ibidem*, G, VII, 438. AP.

<sup>145</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, §§ 110 a 116, pp. 84-85, G, VII, 438. AP.

<sup>146</sup> Samuel Clarke, *A letter to Mr. Dodwell*, 6ª edição, London, James and John Knapton, 1731, "A Third Defence of an



de ser estranho, porém, que considere que a criação é muito fácil de conceber, assim como a ação da alma sobre o corpo – semelhante comparação havia sido feita por Locke, mas para afirmar a inconcebibilidade de ambas.<sup>147</sup> Nesse mesmo sentido, aliás, mas inversamente ao que aqui faz, Clarke havia pretendido defender a possibilidade racional da Encarnação divina por não ser mais misteriosa ou incognoscível do que a união da alma e do corpo,<sup>148</sup> sendo clara a aplicação a todos estes casos da forma newtoniana da razão preguiçosa, atestar factos como certos e afirmar a incapacidade de conhecer as suas causas ou a maneira como foram feitos ("não podemos descobrir a Maneira"), ao menos de forma não "hipotética", equiparando, pelo menos, todas essas questões à inexplicabilidade dos mistérios divinos.

O segundo argumento remete para os diversos fenómenos estudados por Newton que não pareciam implicar contacto corporal, o segundo dos quais é sustentado, diretamente, no Livro II da *Ótica*,<sup>149</sup> mas também se poderia referir a outro fenómeno cuja investigação, muito embora desenvolvida por Newton, não só não resultou de uma descoberta newtoniana, como ele próprio referiu o facto no início do Livro III da *Ótica*: a difração descoberta por Grimaldi,<sup>150</sup> fenómeno, aliás, que se tornou muito importante para estabelecer a teoria ondulatória e não a corpuscular. Mas o que importa frisar aqui, para o atual tema, é a notória falta de sensibilidade gnosiológica estribada numa igualmente notória predileção pelos problemas factuais. Aliás, não deixa de ser curioso que não se refira a dificuldade de explicar como a alma recebe as imagens dos corpos físicos, porventura considerada ainda mais acessível. De qualquer forma, o problema idealista é reduzido a um problema factual eventualmente do mesmo ou até menor grau de dificuldade que os problemas empíricos com que se defrontava a ciência do tempo. Esta minimização do problema representado pela ligação entre a alma e o corpo não se circunscreve nem a esta polémica, nem ao problema da ausência de contacto, sendo, por exemplo, também comparado com a questão atómica.<sup>151</sup> Sem menosprezar esses problemas empíricos e físicos que sabemos como foram difíceis de resolver (e alguns, como a gravidade, o átomo ou a natureza da luz, ainda levantarão questões), os problemas gerais do conhecimento, nomeadamente o problema da natureza do conhecimento aqui envolvido, situam-se a um nível diverso porque prévio e fundante de qualquer conhecimento que se possa vir a ter sobre seja o que for. O facto de Clarke, para não falar em Newton, não conseguir compreender a diferença ajuda a entender as dificuldades de diálogo com a metafísica leibniziana e, através dela, com toda a metafísica, dificuldades que estão na origem do futuro divórcio entre filosofia e ciência. Mais ainda, ao se diminuir a importância deste problema pela equiparação aos outros, está-se também a minimizar os outros problemas e a insinuar a dispensabilidade da sua questionação para a investigação empírica.

---

Argument...", pp. 300-301.

<sup>147</sup> John Locke, *op. cit.*, Book IV, chap. X, § 19, p. 379.

<sup>148</sup> Samuel Clarke, *A Discourse concerning...*, 10<sup>th</sup> ed., London, H. Woodfall e outros, 1767, pp. 196-197. AP.

<sup>149</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, *Optics*, Livro II, Prop. VIII, p. 168. AP.

<sup>150</sup> O seu nome é, aliás, a primeira palavra do Livro III: Isaac Newton, *op. cit.*, *Optics*, p. 202.

<sup>151</sup> Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God...*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, X, p. 61. AP. Para lá de supor um consenso onde não existe, aproveita-se de uma crença para sustentar outra e da crença em geral para minimizar as questões.

## VI. Liberdade e Providência

Encarada do ponto de vista do mundo criado no seu todo, a harmonia pré-estabelecida manifesta-se, para Leibniz, como Providência, assegurando, a cada momento, o funcionamento da máquina do mundo com vista à realização sucessiva do desígnio divino. Como seria de esperar num cristão, a noção de Providência, entendida da forma referida, não é menos importante em Clarke. Porém, será exatamente aqui que se evidenciará a maior diferença entre as concepções de liberdade dos dois autores, apesar da proximidade inicial das noções respetivas. Nessa diferente noção de Providência, entendida em cada caso como exercício da liberdade divina, radicarão as diferentes noções de governo do mundo, de desígnio do mesmo, da concepção da relação de Deus com a Natureza, da definição de milagre e, finalmente, de acordo com esta dissertação, de força, noção crucial em Leibniz e Newton, constantemente presente em todas as temáticas nesta parte abordadas e cuja diferença está intimamente ligada não só com a diferente concepção de liberdade divina, mas com a possibilidade de liberdade na criação e no criado. Na polémica, todos estes assuntos serão desencadeados por aquela que seria, porventura, a concepção mais distintiva e generalizada da vanguarda intelectual da época: a do mundo como uma máquina, o mecanicismo.<sup>1</sup> Ainda sem dispensar por completo Deus, a forma como era concebida a maior ou menor autonomia dessa máquina surgia quase como um critério da maior ou menor racionalidade da física proposta, na medida em que dispensava quer as desacreditadas qualidades ocultas escolásticas, quer quaisquer animismos renascentistas. Curiosamente, apesar de quer Newton, quer Leibniz, quererem superar a completa passividade inerte da mecânica cartesiana, o modelo que na polémica menos se conforma à autonomia mecanicisticamente exigida é exatamente o daquele que figurará, para a posteridade, como o autor que, de acordo com a metáfora já na época inúmeras vezes reiterada,<sup>2</sup> reduziu o universo a um relógio, Newton. E muito embora seja Leibniz a figura isolada que, na época, concebe todo o existente como, essencialmente, ativo, incluindo o próprio mundo físico, contra o mecanicismo cartesiano, é também Leibniz que, nesta polémica, mais defende a concepção mecanicista da natureza, dispensando qualquer intervenção divina ou espiritual após a criação, como parte fundamental da sua harmonia pré-estabelecida. Tendo em conta que boa parte das acusações clarkianas de fatalismo e necessitarismo incidem sobre estes argumentos de Leibniz, é fácil estabelecer a correlação com a questão da liberdade. Ora, é sobre as distinções, por vezes algo paradoxais, acima referidas que incide esta última parte de desenvolvimento da dissertação. Naturalmente, todos estes temas têm nas obras de ambos os autores implicações bem mais vastas, mas, sob ameaça de este se tornar um trabalho interminável, é preciso que se cinja a análise aos temas da polémica, pelo que, por exemplo, a destinação da danação ou da eleição, as concepções da moral, a teologia unitária ou trinitária, a formulação matemática dos processos físicos ou a polémica do cálculo, excedem claramente o âmbito desta análise, visto nunca serem tratados explicitamente na polémica, por muitas ligações que se possam estabelecer com esses temas. Assim, qualquer menção a qualquer destes últimos temas será passageira e não implicará qualquer tratamento detalhado.

### 1. O relógio de Deus

As hostilidades são abertas a este propósito logo na declaração inaugural da polémica e, na verdade, a temática constitui dois terços da argumentação leibniziana nesse primeiro escrito: "O Senhor Newton e seus seguidores têm [...] uma bem divertida opinião da obra de Deus. Segundo eles,

---

<sup>1</sup> Westfall, por exemplo, tem toda a razão em considerar que o que mais caracterizava, para os filósofos naturais da época, a revolução científica do séc. XVII de que esta polémica é, em boa parte, um balanço final, era o mecanicismo e não tanto o "matematismo", até porque este último estava longe de estar acessível a todas as figuras desta revolução: Richard S. Westfall, *Never at Rest...*, New York, Cambridge University Press, 1980, 20th. pr. 2010, p. 14. AP. Outra questão bem diferente é o que teria sido, de facto, mais decisivo para a revolução científica.

<sup>2</sup> Já Kepler, em 1605, havia aderido a ela: Steven Shapin, *The Scientific Revolution*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996, p. 33. AP.

Deus precisa de reparar, de tempos a tempos, o seu Relógio. De outra forma, ele deixaria de funcionar. Não teve visão suficiente para nele fazer um movimento perpétuo. Esta Máquina de Deus é mesmo, segundo eles, tão imperfeita que é obrigado a limpá-la, de tempos a tempos, por um concurso extraordinário e mesmo a concertá-la, como um relojoeiro que seria tanto pior mestre quanto fosse mais frequentemente obrigado a retocar e a corrigir a sua obra."<sup>3</sup> Sem penetrar ainda no eventual milenarismo que Leibniz poderia também estar a criticar, o que será brevemente examinado mais adiante, a julgar pela própria referência de Clarke,<sup>4</sup> Leibniz poderia estar a pensar numa passagem da *Ótica* já antes aqui tratada.<sup>5</sup> A reação de Clarke é vigorosa, antecipando, no essencial, tal como Leibniz, a sua conceção de Providência e de força, assim como se distancia da posição leibniziana relativa à transcendência divina (adiante tratada), lançando a primeira acusação de fatalismo e, um pouco estranhamente, de materialismo, embora compreensível pela sua assimilação, já referida em II. 5., de Leibniz à mais extrema forma de deísmo e da redução deste a um simples ateísmo<sup>6</sup>, por sua vez concebido implicitamente como um materialismo, visto só admitir em alternativa à ação divina, a passividade material.<sup>7</sup> Exatamente por isso, nesta reação, atribui já a Deus a autoria constante de toda a dinâmica do Universo, interpretando tal ligação como Governo e Inspeção permanente, presença no mundo contraposta à distância deísta que acaba por levar a que se dispense Deus.<sup>8</sup> Aliás, a distinção que faz em relação aos artífices humanos é também elucidativa porque, ao contrário da relação entre Deus e o mundo, o relojoeiro está separado da sua obra que continua a existir sem si, o que está longe de ser a forma como Clarke (e Newton) pensa não só a existência do mundo, como o seu funcionamento.

A metáfora do relógio, por vezes reduzida à mais genérica da máquina, prolongar-se-á até o final da polémica e é uma marca de unidade entre todos os temas desta parte. Naturalmente, a grande questão reside não tanto na máquina, mas no artífice, não tanto no relógio, mas no relojoeiro. Sem extravasar o âmbito da metáfora nesta secção, mas centrando a discussão, convém recordar que as críticas, nesta época e na vanguarda filosófica e científica, a qualquer conceção da máquina do universo que introduzisse elementos estranhos à mera disposição das partes e ao seu movimento, para além da dependência geral de Deus, eram recorrentes e consideradas um sinal de uma compreensão deficiente da natureza e uma desvalorização do poder ou da sabedoria de Deus que teria que recorrer a instrumentos intermédios, em vez de ser onipotente, e teria que recorrer a ajudantes no funcionamento ordinário da máquina, em vez de criar a máquina perfeita que decorreria da sua onisciência. Por exemplo, Leibniz criticara o recurso peripatético a Inteligências para explicar o curso dos astros, como indigno da admirável obra de Deus,<sup>9</sup> e já se viu, nesta dissertação, em IV. 1., que uma das razões que terá levado Newton a rejeitar a formulação de More terá sido a postulação, por este, de um espírito intermediário entre Deus e a natureza.<sup>10</sup> Embora Newton acabe por mostrar uma certa incerteza quanto à possibilidade de agentes intermédios na sua dinâmica, Clarke reduz, inequivocamente, na passagem já referida e em muitos outros textos, à estrita dependência de Deus o funcionamento da máquina natural, pelo que toda a discussão se centrará na relação entre Deus e a máquina por ele criada, o mundo. Ora, embora Leibniz reconheça a dependência constante do criado em relação a Deus, concebida de forma ativa como operação de

<sup>3</sup> Leibniz, *op. cit.*, 1º escrito, § 4, p. 732, G, VII, 352. Citado logo em I. 2.

<sup>4</sup> Samuel Clarke, *A Collection of Papers...*, London, James Knapton, 1717, p. 5, nota.

<sup>5</sup> Isaac Newton, *Opera quae exstant omnia*, Londini, Johannes Nichols, Tomus quartus, 1782, *Optics*, Qu. 31, pp. 261-262. Citada em II e em IV. 10.

<sup>6</sup> Samuel Clarke, *A Discourse concerning...*, 10<sup>th</sup>. ed., London, H. Woodfall e outros, 1767, *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations...*, Introduction, p.13, nota.

<sup>7</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, pp.13-14.

<sup>8</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 1ª réplica, § 4, p. 6, G, VII, 354. AP.

<sup>9</sup> Trad. ingl. do *Tentamen de Motuum Coelestium Causis* de Leibniz feita por Domenico Bertoloni Meli, *op. cit.*, p. 128. A mesma crítica surge em Leibniz, *Antibarbarus Physicus...* in G, VII, 337-8, AP; e G, VII, 344.

<sup>10</sup> Estas duas críticas chegam, aliás, a surgir em conjunto em Gottfried Wilhelm Leibniz, ed. C. I. Gerhard, *Leibnizens mathematische Schriften*, Vol. VI, Halle, H. W. Schmidt, 1860, *Specimen dynamicum...*, Pars I, p. 242. AP.

criação contínua, como já foi examinado anteriormente,<sup>11</sup> não admite a possibilidade de correção da obra divina, o que implicaria que Deus, mesmo tendo a potência para fazer o que quisesse, não teria tido a sabedoria suficiente para fazer uma obra irrepreensível e insuscetível de qualquer estrago que requeresse reparação ou revisão, pelo que a sua onipotência seria cega, agindo de acordo com as ocasiões.<sup>12</sup> Para lá de aproveitar para devolver a acusação de levar ao materialismo, Leibniz utiliza esta necessidade de correção para lançar mais duas acusações, embora alternativas, que serão objeto de secções posteriores: ou Deus corrige sobrenaturalmente o mundo, recorrendo, então, a milagres; ou o faz naturalmente como Alma do Mundo.<sup>13</sup> Este ataque à possibilidade de correção divina não é novo, sendo, aliás, relacionado com toda e qualquer concepção que admita a possibilidade de a obra divina não ser a melhor possível.<sup>14</sup>

Na resposta de Clarke, evidencia-se a diferença fundamental da concepção newtoniana de natureza em relação à leibniziana. A natureza material não pode ter poderes próprios, independentes de Deus, nem mesmo se atribuídos originalmente pela divindade, sendo inteiramente passiva. A sabedoria de Deus não pode, pois, revelar-se numa natureza que funciona por si, autonomamente, mas na concepção de uma ideia completa e perfeita de uma obra que começa, continua e se realiza de acordo com essa ideia original, de acordo com o desígnio da criação, mas pelo exercício contínuo e ininterrupto do seu governo.<sup>15</sup> A correção ou emenda, criticada por Leibniz, só ocorre do nosso ponto de vista<sup>16</sup> porque, do ponto de vista divino, nunca há desordem, tudo ocorrendo de acordo com o seu projeto e de acordo com a sua presciência, sendo o projeto continuamente executado por Deus.<sup>17</sup> Clarke insiste particularmente na afirmação de que não há poderes da Natureza porque a necessidade de introduzir novas impressões divinas advém da diminuição das forças ativas inerente ao caráter totalmente dependente e passivo da matéria.<sup>18</sup> Que esta matéria seja totalmente inerte, sem qualquer atividade própria, não é visto por Clarke, Newton ou os cartesianos, como uma imperfeição ou defeito,<sup>19</sup> nem como algo que Deus poderia ter feito melhor. A perda das forças ativas afirmada nestas passagens será tratada mais adiante, mas importa desde já fixar a negação da possibilidade de qualquer verdadeira força nos corpos: "toda a mera comunicação mecânica de movimento não é propriamente ação mas mera passividade, tanto nos corpos que impelem como nos que são impelidos. A ação é o começo de um movimento onde nenhum existia antes, a partir de um princípio de vida ou de atividade".<sup>20</sup> Apenas os espíritos e almas são capazes de imprimir novas forças nos corpos e só Deus é capaz de as imprimir a um nível que tenha relevância cósmica.

Leibniz começa por negar que uma perda da força ativa pudesse significar uma desordem apenas para nós, visto afetar a totalidade da máquina cósmica, implicando uma desordem para Deus como criador e constante fundamento necessário dessa máquina.<sup>21</sup> Porém, a natureza de Deus impede que pudesse fazer uma obra onde pudessem surgir tais desordens.<sup>22</sup> Em resposta a uma formulação de Clarke que até parece conceder poderes próprios à Natureza,<sup>23</sup> Leibniz concede, com facilidade, que a conservação da Natureza por Deus é uma preservação não só dos seres, mas também de

<sup>11</sup> II. 5. e IV. 3. Cf., e. g., Leibniz, intr. e notas, Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo I, *Recueil...*, 2º escrito, § 5, pp. 736-737, G, VII, 357.

<sup>12</sup> Leibniz, *op. cit.*, §§ 6-8, pp. 737-738, G, VII, 357-8. AP.

<sup>13</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 12, p. 738, G, VII, 358-9. AP.

<sup>14</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 3ª parte, § 339, pp. 300-301, G, VI, 316. AP. Aliás, considera, em seguida, que tal concepção impede que se possa explicar a permissão do mal.

<sup>15</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 2ª réplica, §§ 6-7, p. 12, G, VII, 361. AP.

<sup>16</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, § 8, pp. 12-13, G, VII, 361. AP.

<sup>17</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, § 9, p. 13, G, VII, 361. AP.

<sup>18</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 3ª réplica, §§ 13-14, p. 21, G, VII, 370. AP.

<sup>19</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, § 39, p. 34, G, VII, 387; 5ª réplica, §§ 100-102, p. 81, G, VII, 434. AP.

<sup>20</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, §§ 93-95, p. 76, G, VII, 433. AP.

<sup>21</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Recueil...*, 3º escrito, § 13, p. 745, G, VII, 366. AP.

<sup>22</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 14, p. 745, G, VII, 366; 5º escrito, § 103, p. 791, G, VII, 414.

<sup>23</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 2ª réplica, § 11, p. 13, G, VII, 362. Na verdade, reconhece poderes autónomos, mas apenas nos espíritos e almas. Por outro lado, visto se estar a referir à dependência de Deus, também se pode estar a referir à matéria.

poderes, ordens, disposições e moções.<sup>24</sup> Porém, como já foi visto em V.2., Leibniz rejeita que as almas possam dar novas forças aos corpos e que Deus o faça no curso natural.<sup>25</sup> O próprio arbítrio do criador está regulado pelas naturezas das coisas, nada nelas produzindo ou conservando que não o que pode ser explicado pelas suas naturezas.<sup>26</sup> Além disso, longe do defeito das máquinas decorrer da sua natureza dependente, provém de não estar suficientemente dependente. Se estivesse mais dependente, correria menor risco de avaria e, ainda mais assim seria, se o operário, em vez de humano e limitado, fosse divino e perfeito, o que levaria a que o universo fosse tão perfeito que não poderia diminuir a sua perfeição.<sup>27</sup> Até o fim, Leibniz insistirá que tal decréscimo natural da força no universo corporal seria um defeito e que teriam de provar que tal defeito seria uma consequência da dependência das coisas.<sup>28</sup> Pelo contrário, a resposta leibniziana supõe sempre a harmonia pré-estabelecida não só no funcionamento da máquina do mundo, do relógio de Deus, mas também na articulação, como já foi visto, com os autómatos espirituais que são as almas.<sup>29</sup> O funcionamento maquinal do mundo desdobra-se no funcionamento mecânico dos corpos orgânicos, eles próprios comparados com relógios menores.<sup>30</sup> Mesmo restringindo a atenção à conceção da máquina da Natureza, é sintomático que Leibniz procure não só rejeitar qualquer intervenção "espiritualizante" como em More, mas também ser ainda mais mecanicista que Descartes e os cartesianos, não permitindo qualquer influência física do espírito.<sup>31</sup> Mas a diferença mais fundamental em relação à conceção newtoniana reside numa conceção da natureza material baseada na força, mas numa força que explica o próprio funcionamento mecânico e que não extravasa os limites do mecanismo, distinguindo-se, por isso, da força da substância infinita por uma distância infinita e intransponível.<sup>32</sup> Através desta atribuição de força autónoma à Natureza, mas restringindo-a a funções estritamente mecânicas, afasta-se quer a possibilidade de uma Alma do Mundo imanente, quer a necessidade de intervenções milagrosas do transcendente.<sup>33</sup> Leibniz procura expressar uma Natureza que se corresponda à plenitude de uma criação divina, restringida a uma economia de causas adequada à simplicidade divina, simultaneamente poupada nos recursos originais e pródiga nos seus efeitos.<sup>34</sup> O facto de se referir à própria natureza como um caseiro, um gestor da casa, em vez de conceder atributos análogos a Deus, apesar da dependência daquela relativamente a este, antecipa a diferença entre os autores que será abordada na secção seguinte.

Já foi tratada em V. 2. a reação incrédula de Clarke a esta harmonia pré-estabelecida que eliminava qualquer influência causal e fazia com que cada alma ou força se acordasse mecanicamente com qualquer outra através de uma sincronia perfeita análoga a dois relógios que, sem qualquer interação entre si, funcionassem em perfeita sintonia, mesmo estando a grande distância um do outro.<sup>35</sup> Leibniz não terá a oportunidade de responder a este ataque, mas tem suficientes respostas à, apesar de tudo, bem mais compreensiva reação de Bayle, também caracterizada pela incredulidade, para que não seja impossível adivinhar a resposta. Não só os próprios homens, com uma arte tão limitada, conseguem fazer autómatos que imitam reações racionais, como mesmo um Espírito superior a nós (um anjo, por exemplo), poderia executar aquilo que Bayle (e Clarke) julga impossível à divindade.<sup>36</sup> A diferença, no que se refere a Deus, está na

<sup>24</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3º escrito, § 16, p. 745, G, VII, 366. AP.

<sup>25</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, §§ 32-33, p. 754, G, VII, 375-6. Citado em V. 2.

<sup>26</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, Livre IV, Chap. III, p. 344, G, V, 362-3. AP.

<sup>27</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 4º escrito, § 40, p. 755, G, VII, 376. AP.

<sup>28</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, §§ 100-101, pp. 790-791, G, VII, 414. AP.

<sup>29</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 92, pp. 788-789, G, VII, 412; § 124, pp. 795-796, G, VII, 419. Transcritos em II. 4.

<sup>30</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 116, p. 794, G, VII, 418. Transcrito em V. 2.

<sup>31</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, Livre I, Chap. I, pp. 38-39, G, V, 64. AP.

<sup>32</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 5º escrito, § 112, p. 793, G, VII, 417. AP.

<sup>33</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 113, pp. 793-794, G, VII, 417.

<sup>34</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, Livre III, Chap. VI, § 32, p. 283, G, V, 303. AP.

<sup>35</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 110-116, p. 84, G, VII, 437. Transcrito em V. 2.

<sup>36</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, Préface, pp. 17-18, G, VI, 41. AP.

sequência universal, pela qual cada organização nova é uma sequência mecânica de uma constituição orgânica precedente,<sup>37</sup> tal como cada percepção presente de uma mónada é resultado de toda a sequência precedente de percepções e está grávida de toda a sequência futura. De novo, o que parece difícil entender nesta concepção é o espaço para a liberdade porque, se Leibniz explica os processos mecânicos com argumentos teleológicos que talvez se pudessem considerar anímicos, o mais vulgar é o inverso: entender a decisão da vontade como uma confluência de determinações semelhante à determinação de um movimento por múltiplas tendências concorrentes.<sup>38</sup> O facto de este exemplo mecânico, a lei geral da composição dos movimentos, ser utilizado numa analogia com a determinação da vontade divina, apenas poderia reforçar as críticas clarkianas a uma concepção mecânica até da divindade, onde não havia lugar para a liberdade.

## 2. O governo do mundo

A primeira reação de Clarke à crítica inicial de Leibniz a propósito da Máquina do Mundo, já vista na secção anterior, já continha a oposição crucial a uma concepção que os newtonianos consideravam deísta, através da noção de um Deus que fosse não apenas um conservador genérico da existência e das forças inicialmente atribuídas, mas um contínuo governante e inspetor.<sup>39</sup> Uma nova metáfora é elaborada para sublinhar a diferença em relação à posição considerada deísta: a do rei, considerando que se este tivesse um reino onde tudo se passasse sem a sua interposição, seria um reino apenas nominal que poderia facilmente prescindir desse mesmo rei.<sup>40</sup> Seria curioso saber o que Clarke pensaria da atual monarquia britânica, onde, exatamente, o rei nem governador é, isto apesar do envolvimento newtoniano na nova ordem instaurada pela Revolução Gloriosa que, exatamente, limitou parlamentarmente os poderes do rei. É sabido que o episódio que trouxe o destaque político a Newton era mais de ordem religiosa que política (o que, na altura, era uma distinção bem menos clara que atualmente).<sup>41</sup> De qualquer forma, quanto a Deus como monarca, se ninguém duvidaria que o Universo deveria ser uma monarquia absoluta, ainda menos isso poderia estar em causa entre newtonianos, cujo antitrinitarismo ou, pelo menos, subordinacionismo é, hoje, evidente.

Será que também era evidente para Leibniz que, certamente, teria conhecimento das polémicas envolvendo Whiston e Clarke?<sup>42</sup> É muito improvável que qualquer referência dos autores nesta polémica, sobretudo tendo em conta os antecedentes e o fundo político e religioso sobre que decorre, seja inocente ou inadvertida. A comparação da posição de Clarke com a posição sociniana não pode ser ocasional, sem segundas intenções. Fá-lo-á, de novo, no final da polémica, novamente no quadro da temática da Providência.<sup>43</sup> Não há qualquer menção à questão trinitária, mas a associação a uma posição considerada herética por todas as confissões cristãs dominantes na Europa

<sup>37</sup> Leibniz, *op. cit.*, p. 18, G, VI, 41. AP.

<sup>38</sup> Leibniz, *op. cit.*, 1ª parte, § 22, p. 98, G, VI, 116. AP.

<sup>39</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 1ª réplica, § 4, p. 6, G, VII, 354. Quanto à acusação de deísmo, muito embora na própria polémica ela seja insinuada, a nota já referida em Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 13, não deixa dúvidas.

<sup>40</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 1ª réplica, § 4, p. 6, G, VII, 354-5. AP.

<sup>41</sup> Richard S. Westfall, *op. cit.*, pp. 474-479. Também estava em questão a autonomia da Universidade e, novamente, esta questão também não se distinguia, na época, claramente das anteriores.

<sup>42</sup> Whiston e Clarke tiveram que defrontar a Convocação da Igreja Anglicana, com sortes diferentes: em 1710, Whiston é expulso da Universidade, ao passo que em 1714 Clarke é apenas forçado a prometer não falar mais sobre o assunto, o que, aliás, nem respeitou. O estilo muito mais frontal de Whiston e os fortes apoios que Clarke tinha no alto clero e na corte, poderão estar na origem do diferente desfecho. No caso de Clarke, a polémica foi desencadeada por uma obra publicada em 1712: Samuel Clarke, *The Scripture-Doctrine of the Trinity*, London, James Knapton, 1712. As subsequentes controvérsias estenderam-se até o fim da vida, muitas vezes levadas a cabo anonimamente, por aliados ou por meros empréstimos de nome, bem descritos em J. P. Ferguson, *op. cit.*. Ainda antes da proibição, envolveu-se, porém, abertamente nas polémicas, como se pode ver em Samuel Clarke, *A Reply to the Objections of Robert Nelson and of an Anonymous Author, against Dr. Clarke Scripture-Doctrine of the Trinity*, London, James Knapton, 1714. O processo está documentado em *A full Account of the Late Proceedings in Convocation relating to Dr. Clarke's Writings about the Trinity*, 2<sup>nd</sup>. ed, London, John Baker, 1714.

<sup>43</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Recueil*..., 5º escrito, § 5, pp. 765-766, G, VII, 389-90.

de então (e de agora) não pode deixar de ser propositada. Mas, restringindo a análise ao que é declarado, Leibniz considera que o pré-estabelecimento da harmonia na obra de Deus, longe de excluir a Providência ou o Governo, tornam-no perfeito. A verdadeira Providência de Deus consiste na perfeita previsão e na preordenação da total provisão dos remédios de tudo quanto possa ocorrer. Reconhece que os newtonianos não negam, como os socinianos, a previsão, mas não admitem a provisão, razão pela qual requerem a correção. Como se viu na secção anterior, Leibniz começa por acusar Clarke de não reconhecer a Sabedoria divina, mas, neste caso, acaba por acusar os newtonianos de limitarem o poder divino.<sup>44</sup> E para confirmar a sua tese ao nível da metáfora, salienta que um reino em que os súbditos fossem criados e mantidos pelo rei, sem necessidade de os reorientar, não só não seria apenas nominal, como provaria um bom governo que não negligenciou as vicissitudes futuras e se preparou para todas as dificuldades antecipadamente.<sup>45</sup>

Clarke procurará clarificar a posição leibniziana: Se a conservação significar a operação e governo atuais das coisas, a posição não seria diversa da sua; mas se isso significar simplesmente manter o originalmente criado, sem mais interferir, a sua governação seria apenas nominal.<sup>46</sup> Porém, o facto de Leibniz considerar toda a intervenção miraculosa, esclarece Clarke quanto à intenção leibniziana de excluir Deus da governação e ordenação do mundo natural, não admitindo a sua constante ação sobre todas as coisas,<sup>47</sup> mas defendendo a ação das coisas por si próprias, de acordo com a sua própria natureza. A noção do Deus governador continuará a ser explorada por Clarke e evitada por Leibniz. O objetivo é sempre o mesmo, mostrar que a conceção de Leibniz, ao dispensar a gestão "corrente" de Deus, por exigir que Deus fizesse o máximo que pudesse fazer,<sup>48</sup> ou que todo o movimento animal espontâneo seja realizado por impulso mecânico da matéria,<sup>49</sup> ou que Deus não pudesse escolher entre duas ordenações indiferentes das partículas,<sup>50</sup> acaba por reduzir Deus e todas as coisas à fatalidade e necessidade. Na segunda destas passagens, Clarke resume o seu entendimento da suprema liberdade divina: "agir no mundo sobre cada coisa, da maneira que mais lhe agrada, [...] sem nada agir sobre ele". Assim, também se deve entender a famosa passagem do Domínio no Escólio Geral dos *Principia*,<sup>51</sup> tal como a rejeição da importância dos qualificativos metafísicos em prol da governação concreta em vários manuscritos.<sup>52</sup>

Já foi visto que Leibniz considera a fatalidade de que é acusado por Clarke, a boa fatalidade, como sinónimo de Providência determinada pela maior Sabedoria, e que a fatalidade que se teria de evitar seria a fatalidade ou necessidade bruta, spinozista, sem sabedoria nem escolha.<sup>53</sup> Assim, insiste particularmente, como fez na *Teodiceia*, que Deus pode produzir tudo o que não implica contradição, mas quer apenas produzir o melhor.<sup>54</sup> Mas, de facto, é difícil ignorar que, por exemplo, a exigência da criação do máximo de matéria parece determinada por um cálculo matemático, o que leva Guérout, entre outros, a considerar que a decisão de Deus não passa do "resultado matematicamente necessário do cálculo *de minimis et maximis*." Conservar a distinção entre necessidade moral e bruta quando qualquer alternativa seria contraditória com a definição de Deus, "é uma argúcia que não tira nada à força da resposta dada por Bayle: «Deus não pôde fazer senão o que fez»."<sup>55</sup> É, aliás, Leibniz

<sup>44</sup> Leibniz, *op. cit.*, 2º escrito, § 9, p. 738, G, VII, 358. AP.

<sup>45</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 11, p. 738, G, VII, 358. AP.

<sup>46</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 2ª réplica, § 11, p. 13, G, VII, 362. AP.

<sup>47</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, § 12, p. 13-14, G, VII, 362. AP.

<sup>48</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, §§ 22-23, pp. 32-33, G, VII, 385-6. Transcrito em III. 6.

<sup>49</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, § 32, p. 33, G, VII, 386. AP. Nesta passagem, Clarke resume muito bem o seu entendimento da distinção entre um Governador e uma Alma do Mundo.

<sup>50</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 1-20, p. 67, G, VII, 422. AP.

<sup>51</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus tertius, *Principia*, L. III, Scholium Generale, pp. 171-172. AP.

<sup>52</sup> Newton, "Yahuda MS. 21, fol. 1<sup>a</sup>." in Frank E. Manuel, *The Religion of Isaac Newton*, Oxford, Oxford University Press, 1974, pp. 21-22. AP.

<sup>53</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3º escrito, § 8, p. 744, G, VII, 365. Transcrito em II. 4.

<sup>54</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 76, p. 785, G, VII, 409. Transcrito em II. 4.

<sup>55</sup> Martial Guerout, *Leibniz, Dynamique et Métaphysique*, Paris, Aubier – Montaigne, 1967, p. 183, nota. AP.

que múltiplas vezes fornece exemplos matemáticos da completa determinação da decisão de Deus. No exemplo da *Teodiceia* da esfera indeterminada, já referido em IV. 7., na sequência, a criação do melhor dos mundos possíveis é equiparada a uma solução matemática completamente determinada.<sup>56</sup> Aliás, as regras da sabedoria serão estranhas à matemática? E é Leibniz que considera que a vontade divina não é independente delas.<sup>57</sup>

Pode parecer um pouco estranho que Leibniz evite a imagem reiterada de Clarke do governador porque recorre quer na polémica, quer fora dela, à noção de governo e à imagem do rei ou do monarca.<sup>58</sup> A ideia de governo é, aliás, reforçada pela de um Estado a que pertencem todos os espíritos.<sup>59</sup> Será fácil lembrar, por exemplo, o final da *Monadologia* onde o governo perfeito de Deus garante a justiça moral final no Estado dos que se fiaram na Providência e constituíram, assim, a cidade divina.<sup>60</sup> Aí Deus é designado Monarca, Legislador, Mestre, mas estas designações e o seu governo são referidas à ordem das causas finais, à ordem da justiça moral, à ordem do Estado dos espíritos. Quando se refere à máquina do universo, Leibniz prefere o termo Arquitecto.<sup>61</sup> É verdade que Leibniz procura não conceder prioridade a qualquer uma das ordens, como acontece quando se questiona, na *Teodiceia*, se Deus terá criado o mundo para manifestar os seus atributos em toda a sua glória através do "grande projeto da criação e da providência", ou para julgar o mérito ou demérito dos "movimentos voluntários das substâncias inteligentes". Acaba por considerar que um arquiteto ou um sábio "não poderia separar o fim dos meios" nos seus projetos, o que, apesar de tentar evitar maior clareza, parece acabar por inclinar Leibniz mais para o fim metafísico (a glória divina) do que para o moral (o juízo final),<sup>62</sup> mas isto porque o fim metafísico parece incluir quer a natureza, quer a graça. Como um Criador perfeito pode ter uma adição da sua glória através de criaturas imperfeitas, mesmo que no todo possam atingir uma maior perfeição, é algo dificilmente compreensível.<sup>63</sup> Mas, deixando essa questão em suspenso, apesar do acordo, da harmonia das duas ordens, Leibniz, até na polémica, insiste em que não se deve confundir a ordem da graça com a ordem da natureza.<sup>64</sup> O termo Governador, ainda por cima aplicado à regulação dos processos naturais, devia parecer a Leibniz demasiado próximo da figura do caseiro ou gestor (*menager*) que, apesar do rebaixamento social em relação ao governador, para que não haja confusões, atribui, como já se referiu, à Natureza.<sup>65</sup>

A conceção de Leibniz da Providência é a da predeterminação em que tudo está ligado segundo regras,<sup>66</sup> num universo todo de uma peça como um oceano, em que nada pode ser mudado.<sup>67</sup> A própria harmonia pré-estabelecida faz com que, por muito que decidam livremente, o resultado das ações dos seres conscientes seja equiparável às de um autómato.<sup>68</sup> A variedade existente no mundo, como já foi visto em II. 3., decorre também da sabedoria divina.<sup>69</sup> Nisso, aliás, Clarke mostra-se

<sup>56</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 2ª parte, § 196, p. 218, G, VI, 232-3. AP.

<sup>57</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 193, p. 216, G, VI, 231; o que advém das razões que precisa para se decidir: Leibniz, *op. cit.*, § 189, p. 214, G, VI, 229. AP.

<sup>58</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Nouveaux essais...*, Livre II, Chap. XXVII, p. 200, G, V, 223. AP.

<sup>59</sup> Leibniz, *op. cit.*, Livre IV, Chap. III, p. 351, G, V, 223. AP.

<sup>60</sup> Leibniz, *op. cit.*, *La Monadologie*, §§ 86-90, pp. 721-722, G, VI, 621-3.

<sup>61</sup> Leibniz, *op. cit.*, *La Monadologie*, § 87, p. 721, G, VI, 622. AP. A mesma distinção em Leibniz, *op. cit.*, *Principes de la Nature...*, § 15, p. 730, G, VI, 605.

<sup>62</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 1ª parte, § 78, pp. 126-127, G, VI, 144. AP. Aliás, Leibniz faz questão de sublinhar que, como tudo está ligado no grande desígnio divino, não faz sentido pensar que um homem seja mais importante que toda uma ordem natural: Leibniz, *op. cit.*, 2ª parte, § 118, pp. 152-153, G, VI, 168-9.

<sup>63</sup> Leibniz, *op. cit.*, 2ª parte, § 165, p. 193, G, VI, 144. AP.

<sup>64</sup> Faz parte, aliás, da acusação inicial aqui analisada: Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 1º escrito, § 4, p. 732, G, VII, 352.

<sup>65</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, Livre III, Chap. VI, § 32, p. 283, G, V, 303.

<sup>66</sup> Leibniz, *op. cit.*, Livre IV, Chap. III, §§ 1-6, p. 344, G, V, 303. AP.

<sup>67</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 1ª parte, § 9, pp. 88-89, G, VI, 107-8. Já transcrito em II.5.

<sup>68</sup> Após se ter referido à harmonia entre os corpos e as almas, e referindo favoravelmente um exemplo de Jacquetot, Leibniz, *op. cit.*, § 63, p. 119, G, VI, 137. AP.

<sup>69</sup> Leibniz, *op. cit.*, 2ª parte, § 124, p. 163, G, VI, 179. Transcrito em II. 3.



perfeitamente concordante,<sup>70</sup> tal como já se viu que concorda com o princípio do melhor.<sup>71</sup> Aliás, a julgar por esta secção, nomeadamente pela crítica leibniziana, poder-se-ia pensar que os newtonianos defenderiam um Deus que nada predeterminou, como que navegando à vista das vicissitudes da história. Quer em Clarke, quer em Newton, são constantes os argumentos de ordenação e de desígnio divinos.<sup>72</sup> Assim, também Leibniz vê o desígnio divino mais perfeito nos corpos orgânicos, visto não ser possível uma visão completa do todo universal.<sup>73</sup> Vendo estas semelhanças, poder-se-á pensar que, neste como noutros casos, as diferenças são menores e mais aparentes do que reais. Ora, não é de todo assim.

Em primeiro lugar, não é assim, segundo Leibniz, devido à ligação inextricável, espaço-temporal, entre o criado, sem a qual não haveria sequer ligação entre os espíritos.<sup>74</sup> A ordem física é assim requerida como uma ordem de entre-expressão dos espíritos<sup>75</sup> e, em geral, das mónadas que só é possível por tudo estar ligado inextricavelmente "dentro" de cada mónada, tornando impossível qualquer variação ao plano original. Em cada das infinitas mónadas, está presente toda a harmonia, entendida como o que une os tempos, os lugares, as almas com os corpos e as substâncias com os fenómenos materiais que permitem a ligação entre as próprias substâncias.<sup>76</sup> Como seria possível a mínima alteração ao decreto original, mesmo que fizesse sentido Deus fazer correções ou alterações na sua obra?

Em segundo lugar, pelo lado de Clarke, não é assim porque apesar de toda a previsão e providência divina, toda a série de mudanças que ocorre no mundo não é pensada como sendo inerente às entidades que pertencem a este mundo, quer por serem passivas no caso dos corpos, quer por serem muito limitadas no seu poder no caso das almas, mas sempre dependente da intervenção divina. No final da polémica com Collins a propósito da imaterialidade e imortalidade da alma, Clarke, ao caracterizar o Deus de Collins como um Deus sem Poder para querer ou fazer seja o que for, por antítese, acaba por fornecer a sua caracterização de Deus e da sua atuação no mundo: Deus pensa de forma sucessiva, ou seja, temporal, e diversificada; o que significa que varia a sua vontade, diversifica as suas obras, age sucessivamente, assim governando o Mundo.<sup>77</sup> É preciso não esquecer que Clarke e, em geral, os newtonianos, incluindo o próprio Newton, não são apenas homens de fé, mas também defensores de uma interpretação o mais literal possível das Escrituras, sem o que entendem ser distorções metafísicas, escolásticas, entusiásticas ou idólatras, assim como adições ao longo da história.<sup>78</sup> Mesmo que, seguindo as tendências do tempo, evoquem a religião natural, mesmo que defendam a racionalidade da religião revelada, parecendo, assim, defender o mesmo que

---

<sup>70</sup> Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God...*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 78-79. AP.

<sup>71</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 87. Transcrito em II. 3. a partir da ed. original.

<sup>72</sup> Veja-se, a título de exemplo, toda a sequência de questões que encerra a Query 28 que abrange, sob a tutela do desígnio divino, desde a ordem cósmica à composição orgânica, desde a organização sensível à determinação motora: Isaac Newton, *op. cit.*, Qu. 28, pp. 237-238. Parcialmente transcrito em IV. 1.

<sup>73</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 134, p. 172, G, VI, 188. O mesmo tipo de argumentação pode-se ver, aqui e ali, em Clarke. E. g., numa argumentação muito semelhante à leibniziana, chama a atenção para o facto de, perante um mecanismo humano, qualquer "olhadela" numa das suas peças chegaria para o identificar como tal, mas isso não nos permitiria perceber o que tal mecanismo faria, ou seja, qual a sua finalidade: Samuel Clarke, *A Discourse concerning...*, 10<sup>th</sup>. ed., London, H. Woodfall e outros, 1767, *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations...*, p.112. AP.

<sup>74</sup> Como já foi visto em II. 4: Leibniz, *op. cit.*, § 120, p. 157, G, VI, 172-3. AP.

<sup>75</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 124, p. 153, G, VI, 179. AP.

<sup>76</sup> Leibniz, *op. cit.*, Préface, p. 21, G, VI, 44. AP.

<sup>77</sup> Samuel Clarke, *A letter to Mr. Dodwell*, 6<sup>a</sup> edição, London, James and John Knapton, 1731, "A Fourth Defence of an Argument...", p. 411. AP.

<sup>78</sup> Estas aversões newtonianas são longamente expostas em Frank E. Manuel, *The Religion of Isaac Newton*, Oxford, Oxford University Press, 1974; as mesmas aversões e a mesma religião "escritural" surgem em diversos newtonianos, nomeadamente Clarke, como se pode ver em J. P. Ferguson, *op. cit.*; a sua defesa de uma abordagem o mais literal possível das Escrituras está exposta na introdução de Samuel Clarke, *The Scripture-Doctrine of the Trinity*, London, James Knapton, 1712, pp. i-xxxi.

Leibniz,<sup>79</sup> é muito mais notória a ligação dos newtonianos ao Deus da revelação, da fé e da história.<sup>80</sup>

Este último aspeto deve ser tido em consideração numa das mais estranhas respostas da polémica, relativa à tese leibniziana, tratada em II. 5., da criação contínua das perfeições das criaturas,<sup>81</sup> variante da tese cartesiana que rejeita a descontinuidade, mantendo, continuamente, as substâncias e suas naturezas na existência. Ora, Clarke evoca o dia de descanso (da criação divina) para rejeitar a tese da criação, conservação ou produção contínuas.<sup>82</sup> Na verdade, este remoque faz Leibniz esclarecer melhor esta produção, como o havia feito na *Teodiceia*, distinguindo a sua posição de mera conservação contínua das substâncias, da posição cartesiana.<sup>83</sup> Mas mesmo esta precisão não altera a rejeição clarkiana que, na derradeira missiva, considera que a tese é uma mera ficção escolástica sem qualquer prova.<sup>84</sup> Que se pode considerar que a tese da criação contínua tem antecedentes tomistas,<sup>85</sup> não há grande dúvida. Que seja, por isso, tratada como uma ficção, tendo em conta a já referida aversão à escolástica e ao tratamento metafísico de assuntos teológicos, também não surpreende. Mas é difícil não questionar que tipo de prova Clarke exige porque, tendo sido evocada a Sagrada Escritura, à luz do seu primado sobre qualquer argumentação metafísica, é possível que esteja a pensar no equivalente à prova empírica em termos teológicos, ou seja, os factos registados no outro livro dado ao homem por Deus que não a Natureza, a Bíblia. Independentemente de qual seja a prova exigida, até podendo estar a pensar numa prova dedutiva como a da sua conferência de 1704, é importante reter a imagem que se extrai desta rejeição, considerada em conjunto com as teses afirmadas. Assim, seguindo a afirmação bíblica do descanso divino da criação, toda a criação terá ficado encerrada na origem. Porém, longe disso significar o fim dos trabalhos divinos, Clarke considera a sua intervenção constante e variada, não apenas no domínio da graça, mas também no da natureza. A ideia de governação é constantemente reafirmada, dependendo da intervenção de Deus no tempo a boa gestão da criação. Seguindo Newton, os homens devem ser vistos como servos que se devem orientar pelas ordens de Deus. O mundo criado é visto, de facto, como a casa de Deus que ele gere segundo desígnios que nos são desconhecidos mas que, como servos, temos de respeitar sem questionar. É possível, de acordo com a inspiração newtoniana, que a principal razão da rejeição da criação contínua se devesse a exatamente trocar a presença variável e histórica de Deus como Senhor, por uma estrita dependência modal sempre igual de todo o existente conforme à imutabilidade metafísica de Deus. Mais do que por palavras explícitas, isto mostra o primado newtoniano do Deus da fé sobre o Deus da razão, muito embora se possa dizer, como em grande parte das tradições dogmáticas, que esse Deus da fé é o verdadeiro Deus da razão.

### 3. Milenarismo e progresso

A temática desta secção já foi suficientemente abordada no final da 4ª parte, mais precisamente no final de IV. 10. Aí se viu que Leibniz parece admitir, na própria polémica, a possibilidade de um progresso indeterminado das criaturas,<sup>86</sup> assim como a possibilidade do melhor mundo possível se realizar no tempo, progredindo o universo sempre de melhor para melhor.<sup>87</sup> Para

<sup>79</sup> Veja-se todo o "Discurso" na Leibniz, *op. cit.*, Discours de la Conformité..., pp. 27-82, G, VI, 49-101; a título de exemplo, no § 39, p. 54, G, VII, 73, Leibniz admite que, se as objeções racionais contra um suposto artigo de fé forem insuperáveis, se deverá considerar tal artigo como falso e não revelado, não por causa do teor das Escrituras, mas apenas do outro dom de Deus que é a razão.

<sup>80</sup> Estas questões são desenvolvidas no Anexo, sob o título "Conceções de religião natural".

<sup>81</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Recueil...*, 2º escrito, § 5, p. 736, G, VII, 357; 4º escrito, § 30, p. 754, G, VII, 375; 5º escrito, §§ 85-86, p. 787, G, VII, 410-1; § 88, p. 788, G, VII, 411. Transcrições em II. 5.

<sup>82</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, § 30, p. 33, G, VII, 386. AP.

<sup>83</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 88, p. 788, G, VII, 411; cf. Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 3ª parte, §§ 383-391, pp. 327-332, G, VI, 342-7.

<sup>84</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, § 83-91, p. 76, G, VII, 432. AP.

<sup>85</sup> Thomas Aquinas, trad. ingl. Fathers of the English Dominican Province, *The Summa Theologica*, New York, Benziger Bros., 1947; Repub. Catholic Way Publishing, 2014, 1ª. part, Qu. 104, art. 1, Reply obj. 4, p. 2133.

<sup>86</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Recueil...*, 5º escrito, § 74, pp. 784-785, G, VII, 408.

<sup>87</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 2ª parte, § 202, p. 222, G, VI, 237.

lá das passagens aí referidas, existem muitas outras que assim podem ser interpretadas.<sup>88</sup> Pelo contrário, Clarke admite, por diversas vezes, na polémica,<sup>89</sup> a possibilidade de um desígnio desconhecido de Deus que leve a que o quadro atual do mundo caia em confusão e requeira ou emenda e alteração, talvez irrealizável por mecanismo, ou que lhe seja dada uma forma completamente nova, incluindo outros tipos de coisas. Compara o quadro do mundo com o quadro do corpo humano, ambos destinados não a serem eternos, mas a cumprirem o desígnio divino. Chega mesmo, aliás, a referir-se à destruição do mundo.<sup>90</sup> Embora se tenha tomado como referência da discussão a passagem da *Ótica* em que Newton afirma a possibilidade de reforma do sistema solar,<sup>91</sup> o diferendo mais profundo advém da tese da diminuição das forças ativas,<sup>92</sup> entretanto discutida em VI. 1., considerada resultante do caráter passivo, inerte e dependente da matéria, o que remete para a discussão geral acerca do conceito de força. Porém, a forma como se viu Clarke a descrever a atuação de Deus no mundo, na secção anterior, reforçou consideravelmente a divergência em relação a Leibniz no que se refere à noção de Providência. O próprio entendimento de Newton da Divina Providência estava inextricavelmente ligado às suas manifestações históricas e proféticas, ia revelando o seu desígnio através das Revelações e não através de qualquer abstração metafísica.<sup>93</sup> Até que ponto a sua conceção era tributária do Deus volúvel do povo e da religião institucional<sup>94</sup> ou supunha uma imutabilidade que apenas diversificava os seus efeitos ao longo da história, é difícil de dizer. É evidente que as suas crenças o distanciaram das crenças oficiais desde o início dos anos 70, mas, se bem que haja quem julgue que isso ocorreu por motivos racionais,<sup>95</sup> a verdade é que as suas conclusões parecem ter resultado, sobretudo, da exegese bíblica e de outros estudos históricos (por muito que lhes tenha aplicado métodos que pretendia análogos aos científicos), e não de uma especulação estritamente filosófica ou teológica.

Como já foi referido, a crença de Newton num Fim do Mundo mais ou menos próximo estava nele fixada desde a juventude, apenas tendendo a ficar mais indeterminada quanto a uma datação à medida que amadurecia. A esta crença no Fim deste Mundo estava associada a crença de que se vivia no reino do Anticristo.<sup>96</sup> Nada disto era pouco habitual na época, dedicando-se grande parte dos círculos com que Newton contactou à interpretação de profecias e dos sinais apocalípticos, seja entre os intelectuais da geração de Boyle, seja entre os da geração de Newton, seja entre os da geração de Whiston ou Bentley, seja entre os da geração de Clarke. O próprio Clarke rejeita como irracional que o único desígnio da criação de seres racionais seja uma sucessão eterna de gerações. Pior ainda é tal ser o único desígnio, no estado corrupto, confuso e degenerado em que o presente mundo se encontra. Considera, pois, necessário que acabe por haver "uma Revolução e Renovação das coisas" que corrija as injustiças e forneça, enfim, o sentido global do "Esquema da Providência".<sup>97</sup> Mesmo não considerando os atributos morais de Deus, considera que seria absurdo ter criado seres racionais para viver na "maior confusão e desordem durante muito poucos anos e, então, perecer eternamente no nada."<sup>98</sup> Esta crença no fim desta ordem do mundo ou mesmo deste mundo cruza-se com a crença

<sup>88</sup> E. g., Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. IX, § 14, p. 102, G, V, 127. AP.

<sup>89</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 2ª réplica, § 8, p. 13, G, VII, 361; 4ª réplica, § 15, p. 32, G, VII, 384-5; 5ª réplica, § 103, p. 81, G, VII, 435.

<sup>90</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, § 15, p. 32, G, VII, 385.

<sup>91</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, pp. 261-262.

<sup>92</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 3ª réplica, §§ 13-14, p. 21, G, VII, 370; 4ª réplica, § 39, p. 34, G, VII, 387; 5ª réplica, §§ 99-102, pp. 80-81, G, VII, 433-4.

<sup>93</sup> Frank E. Manuel, *op. cit.*, p. 78. AP.

<sup>94</sup> A título de exemplo arbitrário, até mesmo as autoridades universitárias anunciaram a peste de 65 como algo que tinha agradado a Deus trazer a Cambridge: Richard S. Westfall, *op. cit.*, p. 141.

<sup>95</sup> Richard S. Westfall, "Newton and Christianity" in I. Bernard Cohen, Richard S. Westfall, sel. e ed., *Newton...*, New York/London, W. W. Norton & Co., 1995, p. 360. AP.

<sup>96</sup> Frank E. Manuel, *op. cit.*, pp. 99-100.

<sup>97</sup> Samuel Clarke, *A Discourse concerning...*, 10<sup>th</sup>. ed., London, H. Woodfall e outros, 1767, *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations...*, p.110. AP.

<sup>98</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, p.111. AP.

num papel muito especial da revolução newtoniana, como anúncio e preparação da revelação final, pelo menos através do paralelo traçado entre as duas.<sup>99</sup> Como é evidente na importância dada por Newton aos estudos proféticos, não é de excluir que o círculo newtoniano julgasse poder desempenhar um papel decisivo também nesta segunda revelação.

Mesmo que Clarke não partilhasse a crença apocalíptica de que já se estaria a viver no reino do Anticristo, não parece haver dúvida que partilhava com Newton uma visão extremamente negativa da sua época.<sup>100</sup> Esta corrupção e degeneração era claramente atribuída à maior parte da Humanidade e reconhecia-se que os virtuosos eram, muitas vezes, perseguidos exatamente por ser reconhecida a sua bondade.<sup>101</sup> Porém, tenta mostrar a necessidade da Revelação pela incapacidade mostrada pelos filósofos pagãos de promover uma reforma da Humanidade,<sup>102</sup> apesar de 1700 anos após Cristo continuar a dar o retrato de degradação da Humanidade que acaba por justificar um Juízo Final e uma Revolução da própria ordem do mundo. Apercebendo-se, porventura, da contradição, acaba por defender, sem que se perceba com que fundamento empírico, que, apesar de toda a corrupção atual, haveria muitos mais homens virtuosos então do que no tempo dos filósofos pagãos.<sup>103</sup> Em geral, tal não afasta a caracterização da época, pelo menos por comparação com os tempos primitivos do Cristianismo.

Naturalmente, Leibniz, como cristão assumido, tinha que conformar as crenças cristãs (ao menos, as luteranas, muito embora os seus esforços irénicos tentassem uma constante conciliação das diversas confissões) com as suas teses filosóficas, incluindo as crenças num Juízo Final e no fim do mundo conhecido. Porém, já foi analisada em IV. 10. a tendência leibniziana favorável à ideia de um progresso indeterminado do mundo e da própria humanidade. Todos os seus esforços políticos, ao longo de boa parte da sua vida, de superação da intolerância religiosa, de promoção de academias por toda a parte, de garantir a paz pelo menos na Europa e, em especial, na Alemanha, mostram um mesmo empenho no seu tempo que expressam a esperança de que as coisas possam melhorar de forma sustentada. Nota-se, aliás, em contraposição aos newtonianos, mais preocupados em salvaguardar a sua fé e preparar-se para o fim deste mundo, uma nítida inclinação para uma filosofia da história. Mesmo quando projeta o temor de uma grande revolução na Europa, promovida pelos libertinos, "libertos do importuno temor de uma providência vigilante e de um futuro ameaçador", dando "rédea solta às suas paixões brutais", dispostos "a lançar o fogo aos quatro cantos da terra", sintomaticamente contrastados com os sentimentos generosos dos antigos Gregos e Romanos, considerados positivamente em conjunto e não por referência a alguns filósofos isolados,<sup>104</sup> acaba por confiar que tudo acabará por ir para o melhor, quanto mais não seja através da própria revolução que acabará por devorar os seus promotores.<sup>105</sup> Sobretudo, o que é notório, e bem diferente dos newtonianos, é que esta expectativa de melhoria é pensada no âmbito da história humana e não como resultado de qualquer intervenção divina extraordinária, qualquer alteração radical da ordem natural do mundo.

Mas, se se procurar um domínio comum de consideração da destinação humana, a soteriologia, muito embora este seja um assunto que excede claramente o âmbito da polémica,

---

<sup>99</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, p.113. AP.

<sup>100</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 102. *ibidem*, p. 104. AP.

<sup>101</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 106. AP.

<sup>102</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, pp. 177-178. AP.

<sup>103</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 178. AP.

<sup>104</sup> G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, tr. port. Adelino Cardoso, *Novos Ensaios sobre o Entendimento humano*, Lisboa, Colibri, 1983, pp. 330-331; Leibniz, ed. Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo I, *Nouveaux essais...*, Livre IV, Chap. XVI, § 4, pp. 427-428, G, V, 444. AP. Não deixa de ser curioso que a referência à verdadeira religião tenha que ser suportada pela razão natural (e, ao menos aqui, só por ela).

<sup>105</sup> Leibniz, *op. cit.*, p. 428, G, V, 444-5. AP. Não é possível deixar de pensar na evolução histórica promovida pela sociabilidade insociável em Kant. Cf. Immanuel Kant, *Zum Ewigen Frieden, Ein Philosophischer Entwurf*, etc.; trad. port. Artur Morão, *A Paz Perpétua e outros opúsculos*, Lisboa, Edições 70, 1992<sup>4</sup>, "Ideia de uma História Universal com um propósito cosmopolita", 4ª prop., pp. 25-27.

também são apreciáveis as diferenças e, além disso, concordantes com as diferenças anteriores, nomeadamente em relação à liberdade. Contrariamente à predeterminação, Leibniz tem dificuldade em falar da predestinação, sobretudo para a danação.<sup>106</sup> Cada ato está predeterminado, mas importa a Leibniz que a condição geral se mantenha em aberto, de forma a existir sempre a possibilidade contrária. Ora, o termo predestinação ou destinação é reservado para as questões soteriológicas, ligadas, pois, à condição geral. Para Leibniz, a liberdade, entendida sempre como a possibilidade de escolher outra coisa, mesmo que seja garantido que não se escolherá senão o que está predeterminado, continua a existir mesmo após o Julgamento divino, mesmo para os danados, não havendo assim diferença significativa entre o perverso ou vicioso nesta vida e o danado ou réprobo na outra.<sup>107</sup> De facto, a infalibilidade da determinação da nossa liberdade acaba até por se adaptar melhor à crença na danação e na bem-aventurança porque, afinal, só é requerida uma condição idêntica à atual. Porém, notoriamente, incomoda Leibniz a desproporção entre a pena e o crime, assim como entre o prémio e a virtude. Por isso, em numerosas passagens, Leibniz explica a danação não como uma pena (pois seria injusto uma pena infinita para crimes que, por enormes que fossem, seriam finitos), mas como uma consequência do pecado. A persistência no pecado de que não se tem vontade para escapar é o que explica a persistência eterna da danação. O mesmo se aplica, ao contrário, à bem-aventurança.<sup>108</sup> Aliás, a própria tese do pecado original que, para lá do mesmo problema de desproporção, tem a injustiça adicional de punir os que nada, à partida, fizeram, é também reduzido, por Leibniz, a uma consequência natural em vez de um castigo divino.<sup>109</sup> Mesmo assim, Leibniz, aproveitando algumas referências que admitiam a possibilidade da libertação da danação ou, pelo menos, a diminuição das penas, acaba por defender a possibilidade de uma diminuição ao infinito, tendo em conta a eternidade.<sup>110</sup> É, de qualquer forma, notória a preocupação de Leibniz com a possibilidade de injustiça na tradicional irreversibilidade da danação, mesmo tendo em conta que atribui a danação à continuação do pecado e não a uma pena, por si, eterna, pese embora a presciência divina. O imperativo da racionalidade está sempre presente.

No caso de Clarke, parte do princípio que não há qualquer disputa quanto à eternidade da bem-aventurança, como se a questão da punição eterna para um crime finito fosse diferente da do prémio eterno para um mérito limitado.<sup>111</sup> Fará muita questão em frisar mais adiante a necessária justiça, mesmo que não evidente, da punição de Deus, mas não vê qualquer problema em que alguém seja premiado (muitíssimo) para além do seu mérito, apenas porque agrada a Deus. Por outro lado, considera óbvio que quem não obedece deva ser excluído, mas considera que a mera privação da felicidade não seria razão suficiente para os perversos temerem a punição.<sup>112</sup> Acontece que, neste caso, já não estaria em causa a justiça, mas a prevenção, o que é uma questão bem diversa. Finalmente, considerando que muitas pessoas foram vítimas de desastres, quando nem sequer Deus com elas estava zangado,<sup>113</sup> e que lançou o dilúvio, destruiu Sodoma e Gomorra, permitiu a destruição de Jerusalém, etc., quando existiriam pessoas boas em muitas dessas calamidades, o castigo sobre os perversos incorrigíveis terá de ter uma grandeza muito superior.<sup>114</sup> Acaba esta

<sup>106</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 1ª parte, § 82, p. 129, G, VI, 147, em que chega a corrigir Agostinho.

<sup>107</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3ª parte, § 269, pp. 262-263, G, VI, 277. AP. Equiparação entre o livre arbítrio e o servo arbítrio na dominação do pecado, Leibniz, *op. cit.*, § 277, p. 267, G, VI, 282; § 279, p. 268, G, VI, 282-3.

<sup>108</sup> Leibniz, *op. cit.*, 1ª parte, § 74, p. 124, G, VI, 142; 2ª parte, § 133, p. 170, G, VI, 186. AP. Leibniz, *op. cit.*, 3ª parte, § 266, p. 260, G, VI, 275; § 268, p. 262, G, VI, 277.

<sup>109</sup> Leibniz, *op. cit.*, 2ª parte, § 112, pp. 148-149, G, VI, 164. AP.

<sup>110</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3ª parte, § 272, p. 264, G, VI, 278-9.

<sup>111</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 207. AP.

<sup>112</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 208. AP.

<sup>113</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 208. AP.

<sup>114</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, pp. 208-209. AP. Nesta exigência de algo pior que a morte, não parece haver fundamento para a interpretação mortalista de Wigelsworth, muito embora a aniquilação literal dos danados no Juízo Final também fosse um castigo eterno, apenas se negando, dessa forma, realidade ao Inferno: cf. Jeffrey R. Wigelsworth, "Samuel Clarke's Newtonian Soul" in *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, 2009<sup>1</sup>, Vol. 70, Nº. 1, p. 62.

argumentação por resultar em que uma eventual injustiça (uma pena eterna para um crime finito) é justificada por se ter cometido outras injustiças. Por fim, é assegurado que, para lá da rejeição, a punição será proporcional ao que cada perverso merecer porque o que Deus faz é sempre justo, muito embora o castigo eterno acabe por ser sempre justificado como exemplo para que outros obedeçam.<sup>115</sup> Em última análise, defende-se a racionalidade unicamente por não termos meios para conhecer as razões, o que, apesar de ser também um recurso leibniziano, não é usado sem ter estabelecido uma racionalidade genérica. Em geral, o próprio teor da argumentação clarkiana (a raiva e a ira de Deus) reserva uma larga margem para a arbitrariedade.

#### 4. Transcendência ou imanência divina

Esta secção procura, antes de mais, resumir os resultados dispersos das análises anteriores, trazendo muito pouco de novo. Os assuntos a que se refere, inteligência supramundana, alma do mundo, criação contínua, já foram tratados, de forma explícita, em II, II. 5., IV. 1., IV. 2., IV. 4, VI. 1. e VI. 2. Porém, é requerida pela alternativa proposta por Leibniz para a necessidade de correção da criação: ou Deus é a Alma do Mundo; ou governa o mundo com milagres.<sup>116</sup> Apesar disso, porventura por antecipação, tendo em conta os antecedentes já abordados em II, foi Clarke que iniciou a discussão, acusando Leibniz de excluir Deus do mundo com a sua conceção de inteligência supramundana.<sup>117</sup> Leibniz rejeita esta exclusão através da tese da criação, produção ou conservação contínuas.<sup>118</sup> O único conceito adicional que Leibniz usa para expressar esta ligação com o mundo é o de operação.<sup>119</sup> Mas a única operação que Leibniz concebe é a operação constante de conservar as coisas através da sua produção contínua.<sup>120</sup> Mesmo quando parece fazer depender de Deus algo mais, a harmonia, acaba por sublinhar que Deus mais não faz que conservar a lei de cada substância para o seu lado, o que equivale a conservar a sua essência na existência.<sup>121</sup> Apesar de parecer aceitar a negação de Leibniz<sup>122</sup> de que a expressão *intelligentia supramundana* negue que Deus esteja no mundo,<sup>123</sup> Clarke nunca deixa, por outras vias, nomeadamente a dos milagres,<sup>124</sup> de acusar Leibniz de excluir Deus do mundo e acaba por relacionar de novo essa *intelligentia supramundana* com essa exclusão, um Deus remoto e grandemente separado das coisas.<sup>125</sup> Provavelmente, para sustentar o carácter herético desta posição, faz a única citação bíblica de toda a polémica.<sup>126</sup> Adiciona-lhe, pouco adiante, uma referência a São Paulo, indicando, na sua edição da polémica, exatamente a mesma passagem, desta vez para sustentar que se trata da sua posição.<sup>127</sup>

A conceção de Deus como Inteligência Supramundana está intimamente relacionada, em Leibniz, com a rejeição da Alma do Mundo que atribui a Platão,<sup>128</sup> assim como a alma (intelecto) universal de Aristóteles ou dos aristotélicos,<sup>129</sup> de Spinoza,<sup>130</sup> do budismo chinês<sup>131</sup> ou a mais

<sup>115</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 210.

<sup>116</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Recueil...*, 2º escrito, § 12, p. 738, G, VII, 358-9.

<sup>117</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 1ª réplica, § 4, p. 6, G, VII, 354. Transcrito em VI. 1.

<sup>118</sup> Leibniz, *op. cit.*, 2º escrito, § 5, p. 736, G, VII, 357; § 11, p. 738, G, VII, 358; 3º escrito, § 16, p. 745, G, VII, 366; 4º escrito, § 30, p. 754, G, VII, 375; 5º escrito, §§ 85-86, p. 787, G, VII, 410-1; § 88, p. 788, G, VII, 411. Transcritos em II. 5., VI. 1 e VI. 2.

<sup>119</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3º escrito, § 12, p. 745, G, VII, 365 (Transcrito em IV. 1.); 4º escrito, § 35, p. 754, G, VII, 376. AP.

<sup>120</sup> Leibniz, *op. cit.*, 2º escrito, § 5, p. 736, G, VII, 357.

<sup>121</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 87, p. 787, G, VII, 411. Transcrito em V. 2.

<sup>122</sup> Leibniz, *op. cit.*, 3º escrito, § 15, p. 745, G, VII, 366. AP.

<sup>123</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 3ª réplica, § 15, p. 21, G, VII, 370. Para dizer a verdade, não há nenhuma explicação de Leibniz.

<sup>124</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 2ª réplica, § 12, p. 13, G, VII, 362.

<sup>125</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 36-48, p. 70, G, VII, 426. AP.

<sup>126</sup> *Actos dos Apóstolos*, cap. 17, vers. 27-28.

<sup>127</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, §§ 36-48, p. 71, G, VII, 427.

<sup>128</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, Livre III, Chap. X, § 14, p. 304, G, V, 324. AP. Também em Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, Discours..., § 9, p. 34, G, VI, 55.

<sup>129</sup> Leibniz, *op. cit.*, §§ 7-8, p. 33, G, VI, 54. AP.

<sup>130</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 9, p. 34, G, VI, 55.

<sup>131</sup> Embora aqui interprete o *Nirvana* como nada: Leibniz, *op. cit.*, § 10, p. 35, G, VI, 55-6.

habitual versão estoica.<sup>132</sup> Uma das razões para a contraposição entre Deus e o mundo reside na sua rejeição, já vista em IV. 10, de um infinito atual que resulte de uma amálgama, só podendo ser infinito o absoluto anterior a toda a composição. Ora, sendo o mundo composto e sem limites, não pode ser um animal ou uma substância.<sup>133</sup> Em contraposição, toda a concepção newtoniana da presença de Deus através do espaço e do tempo, entendendo o primeiro como um seu sensorio-motor, a concepção de liberdade através da eficiência física, mas sobretudo uma concepção de providência como governo interventivo e variável na história, faziam tender a compreensão de Deus para uma Alma do Mundo: "Ele governa todas as coisas, não como alma do mundo, mas como senhor de tudo. E por causa do seu domínio é chamado Senhor Deus Todo-Poderoso (*Pantokrátor*)."<sup>134</sup> Bem poderia Newton defender-se das acusações de tipo leibniziano declarando o inverso, como o fez na 2ª edição dos *Principia*. Após ter caracterizado, na *Ótica*, Deus como um Agente sempre vivo mais capaz de mover os corpos no seu sensorio e formar e reformar partes do universo do que as almas de moverem o seu corpo,<sup>135</sup> era muito difícil não reconhecer razão a Leibniz. E a verdade é que o seu ataque à concepção newtoniana de Deus por ser uma Alma do Mundo é ainda mais consistente do que o ataque clarkiano insinuando um deísmo: vai fazê-lo por colocar Deus dentro do mundo,<sup>136</sup> por corrigir as coisas como se fosse parte da Natureza,<sup>137</sup> por concebê-lo como um ser sensível,<sup>138</sup> por conceber a ligação de Deus ao mundo como se costuma conceber a união da alma e do corpo<sup>139</sup> e por torná-lo composto de partes.<sup>140</sup> Clarke tenta reduzir a concepção a uma simples onnipresença e encontra o grande contra-argumento no facto de, apesar de gozar de liberdade total para fazer o que lhe agrada, nada agir sobre ele,<sup>141</sup> mas é difícil compatibilizar até mesmo esta declaração (aliás, insuficiente para negar uma alma do mundo) com a afirmação do espaço como um sensorio divino, noção que, mesmo sob a forma de analogia, Newton não só criou livremente, como sempre manteve. A única questão que permanece, como se viu em IV. 1., é se alguma entidade subordinada a Deus assume o papel que tem em More o Espírito da Natureza, nomeadamente Cristo, como é afirmado por Dobbs.<sup>142</sup> Afinal, não só é através de Cristo que Deus cria o mundo, como também ocorrem todas as manifestações divinas ao homem.<sup>143</sup> De qualquer forma, numa passagem em que, mais uma vez, sustenta a arbitrariedade das leis naturais e a possibilidade de elas serem alteradas quando for desígnio de Deus, parece inclinar-se para as fazer depender de Inteligências criadas (porventura, anjos, aliás, também com eventuais poderes milenários).<sup>144</sup> Se estas se subordinarão a uma pessoa divina subordinada, é algo que fica em aberto.

## 5. A definição de milagre e a gravitação

Porventura, não haveria atualmente discussão mais insólita para ter, até num clube de Filosofia. Seria mais natural debater por que há pessoas que acreditam em milagres. Claro que já seria bem diferente numa conferência de Teologia. Mas que esta seja uma discussão séria que se tenha a propósito dos fundamentos da Física ou, pelo menos, das causas dos fenómenos

<sup>132</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 9, p. 34, G, VI, 55; 2ª parte, § 217, p. 232, G, VI, 248.

<sup>133</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 195, p. 217, G, VI, 232. AP.

<sup>134</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus tertius, *Philosophiæ naturalis...*, Liber tertius, Scholium generale, p. 171. AP.

<sup>135</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus quartus, *Optics*, Qu. 31, p. 262. Transcrito em IV. 1.

<sup>136</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Recueil...*, 2º escrito, § 10, p. 738, G, VII, 358.

<sup>137</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 12, p. 738, G, VII, 358-9. Transcrito em VI.1. *Ibidem*, 5º escrito, § 111, p. 793, G, VII, 417. AP.

<sup>138</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 27, p. 753, G, VII, 375; 5º escrito, § 82, p. 786, G, VII, 410; § 86, p. 787, G, VII, 410-1. Transcrito em IV. 1. Referido de novo no § 96, p. 789, G, VII, 413.

<sup>139</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 29, p. 754, G, VII, 375; §§ 32-34, p. 754, G, VII, 375-6. Transcrito em IV. 1. e V. 2., com exceção do § 34, AP.

<sup>140</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 43, p. 775, G, VII, 399. AP.

<sup>141</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 2ª réplica, § 12, p. 13, G, VII, 362 (VI. 2.); 4ª réplica, § 29, p. 33, G, VII, 386; *ibidem*, § 32, p. 762, G, VII, 386. AP.

<sup>142</sup> B. J. T. Dobbs, *op. cit.*, pp. 527-528. Bem expressa a indecisão aqui: Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 14. AP.

<sup>143</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 193. AP. Será a Natureza uma dessas manifestações?

<sup>144</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 222. AP.

estabelecidos pela Física, levaria hoje a duvidar da sanidade mental do proponente. No entanto, é exatamente isso que acontece nesta polémica. Apesar disso, já germina a nossa época neste debate porque o objetivo é o de depurar a discussão física e metafísica de todo e qualquer recurso a milagres. Foi já necessário ter em conta esta temática em V. 2. Mas a temática, como se verá, excede, em muito, o mero âmbito da discussão acerca da comunicação entre a alma e o corpo. Em jogo, está a própria conceção da liberdade divina, suscetível ou não de uma contínua intervenção na realidade física, alterando as suas condições naturais.

As teses de ambos os autores, a este propósito, têm, como a generalidade das outras, muitos antecedentes que esclarecem o sentido da sua posição. No caso de Leibniz, seria um projeto académico curioso fazer um levantamento de quantos autores, a propósito de quantos temas e teses, foram alvo da acusação de recurso a milagres, nomeadamente a mais vulgar de recurso a milagres perpétuos. Até o seu mestre matemático e físico, Christian Huygens, a propósito da infrangibilidade dos átomos, foi alvo da acusação.<sup>145</sup> A mesma razão esteve na origem de idêntica acusação a Hartsoeker, desta vez começando por uma mais diplomática falta de razão,<sup>146</sup> avançando depois para a acusação de milagre perpétuo<sup>147</sup> e de ficção.<sup>148</sup> A tese que opõe ao atomismo é, como já se viu em IV. 6. e 9., a dos movimentos conspirantes, cuja vantagem é a de explicar quer a maior ou menor resistência, quer a própria gravidade, exclusivamente de forma mecânica através do movimento. Já Huygens havia respondido que lhe era completamente ininteligível o que Leibniz afirmara sobre os movimentos conspirantes,<sup>149</sup> mas Hartsoeker, ainda menos diplomático, devolve, simplesmente, todas as qualificações dadas por Leibniz aos átomos, começando por defender que há muitas coisas que se têm de admitir sem conseguir dar disso uma razão física.<sup>150</sup> A discussão continua e azeda, antecipando, em certos aspetos, a que irá ocorrer com Clarke, tal como a já tratada em V. 2., a propósito de Malebranche, apesar de mais pacífica, com Bayle. Porém, não deixa de ser curiosa a aplicação da acusação a outros dois temas: a possível mortalidade da alma<sup>151</sup> e a atração gravítica.<sup>152</sup> Para lá da amplificação dos alvos, a última acusação, para lá de antecipar diretamente um dos temas da polémica, tem o interesse de apresentar uma primeira definição de milagre<sup>153</sup> e uma comparação entre uma explicação milagrosa e uma natural para o mesmo fenómeno.<sup>154</sup> Mas, ainda antes de examinar com maior atenção este último caso, o primeiro caso tem relação com um outro alvo leibniziano da acusação de milagre, o da atribuição de pensamento à matéria, também abordado em V. 1. a propósito da polémica entre Clarke e Collins. A relação referida tem que ver com o facto de que Leibniz ataca a possibilidade de a matéria pensar exatamente para sustentar a imortalidade natural da alma,<sup>155</sup> o que era exatamente o objetivo de Clarke na polémica referida. Finalmente, só para mencionar mais dois alvos a que Leibniz aplica a designação de milagre, ambos com alguma

<sup>145</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, ed. C. I. Gerhard, *Leibnizens mathematische Schriften*, 2º vol., Berlin, A. Asher, 1850, carta a Huygens de 1/11 de Abril de 1692, p. 136. Na carta seguinte (16/26 de Setembro de 1692), atribui o milagre perpétuo à ligação por toque (*ibidem*, pp. 145-146). AP. Aliás, na carta subsequente (10/20 de Março de 1693), é certo, já sem falar em milagres, equipara a coesão primitiva ao peso de Aristóteles, à atração de Newton e às simpatias e antipatias: *ibidem*, p. 158.

<sup>146</sup> Leibniz, "Carta a Hartsoeker de 10 de Junho de 1710" in G, III, 497. AP.

<sup>147</sup> Leibniz, "Carta a Hartsoeker talvez de 9 de Agosto de 1710" in G, III, 501. A segunda parte do argumento dirigido a Huygens surge na carta seguinte, 30 de Outubro de 1710, in G, III, 504-5. AP.

<sup>148</sup> Leibniz, "Carta a Hartsoeker talvez de 30 de Outubro de 1710" in G, III, 506. AP.

<sup>149</sup> Huygens, Carta a Leibniz de 12 de Janeiro de 1693 in Gottfried Wilhelm Leibniz, ed. C. I. Gerhard, *Leibnizens mathematische Schriften*, 2º vol., Berlin, A. Asher, 1850, p. 152.

<sup>150</sup> Hartsoeker, "Carta a Leibniz de 8 de Julho de 1710" in G, III, 499; Hartsoeker, "Carta a Leibniz de 22 de Agosto de 1710" in G, III, 502; Hartsoeker, "Carta a Leibniz de 30 de Dezembro de 1710" in G, III, 511-2. AP.

<sup>151</sup> Leibniz, "Carta a Hartsoeker talvez de 30 de Outubro de 1710" in G, III, 508. AP.

<sup>152</sup> Leibniz, "Carta a Hartsoeker talvez de 6 de Fevereiro de 1711" in G, III, 518. AP.

<sup>153</sup> Leibniz, "Carta a Hartsoeker talvez de 6 de Fevereiro de 1711" in G, III, 517-8. AP.

<sup>154</sup> Leibniz, "Carta a Hartsoeker talvez de 6 de Fevereiro de 1711" in G, III, 518. AP.

<sup>155</sup> Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo I, *Nouveaux essais...*, Préface, p. 33, G, V, 60. AP. No mesmo sentido, *ibidem*, L. IV, C. III, §§ 1-6, p. 341, G, V, 360.



relação com as temáticas desta polémica, ao se colocar perante as hipóteses lockianas de dissociar as pessoas e as consciências das substâncias, Leibniz considera que seriam milagres o divórcio entre o insensível e o sensível e, completamente a despropósito do que se estava a discutir, a produção do vazio por Deus.<sup>156</sup> Na polémica, é adicionado outro alvo. Não se trata de um milagre perpétuo, ou seja, contínuo, mas de intervenções sobrenaturais na Natureza, nomeadamente, embora não só, da correção das desordens astrais acumuladas ao longo do tempo, sobretudo devido aos cometas, através da recuperação das forças ativas.<sup>157</sup> Se a estes alvos se acrescentar a teoria das causas ocasionais, sobretudo a propósito da comunicação entre a alma e o corpo, já tratada em V. 2., ficar-se-á com uma panorâmica mais precisa da diversidade abrangida.

Neste emaranhado de acusações, que quer dizer, afinal, milagre, para Leibniz? Milagroso é tudo o que não seja explicável pela natureza das coisas envolvidas.<sup>158</sup> É sintomático, aliás, que o exemplo por excelência do recurso a milagres, nos *Novos Ensaios*, seja a força centrípeta e a atração associada. Recorrer a milagres no curso ordinário da natureza é considerado ainda pior que recorrer a qualidades ocultas ou, no caso da comunicação entre o corpo e a alma, a espécies intencionais.<sup>159</sup> Leibniz considera estas outras tantas versões da razão preguiçosa, visto se poder dar pretensas razões de tudo quando se recorre a milagres.<sup>160</sup> Aquilo que se poderia considerar ter uma definição e uma distinção (entre milagroso/inexplicável e natural/explicável) bem sustentadas, acaba por levantar questões, sobretudo quando, para defender a fé, Leibniz admite que certas verdades naturais são incompreensíveis e, porém, credíveis, com base no simples testemunho dos sentidos.<sup>161</sup> Admitindo que incompreensível e inexplicável não é o mesmo, outras questões se levantam quando Leibniz defende que os mistérios são explicáveis, embora de forma imperfeita, aliás comparando-os com as referidas verdades naturais, não pela simples onipotência, mas por alguma "inteligência analógica" com o que existe naturalmente.<sup>162</sup> Se esta equiparação aos mistérios é válida, Leibniz admite que existam verdades naturais só parcialmente explicáveis, pelo que é difícil perceber a razão por que a atração gravítica também não o poderia ser. Porém, há que reconhecer que, habitualmente, Leibniz estabelece uma clara distinção entre a ordem dos milagres e dos mistérios e a da natureza. No caso citado por Fernando Gil para sublinhar uma certa má-fé de Leibniz na polémica,<sup>163</sup> a distinção parece clara. Em primeiro lugar, na *Teodiceia* pelo menos, Leibniz não está a sustentar a transubstanciação ou a consubstanciação, mas sim uma concomitância que corresponderia à tese luterana,<sup>164</sup> e mesmo quando tenta mostrar a possibilidade da transubstanciação, nunca a afirma, pelo que a referência negativa aos transubstanciadores<sup>165</sup> não implica qualquer má-fé, visto nem se estar a falar de um mistério ou qualquer ordem miraculosa. Em segundo lugar, a passagem não está a defender a atração newtoniana, dizendo antecipadamente o contrário no domínio natural; está a dizer que, se até há

<sup>156</sup> Leibniz, *op. cit.*, L. II, C. XXVII, § 23, p. 204, G, V, 227. AP. Os argumentos trazidos para a rejeição do vazio relacionam-se com a aplicação prévia do princípio da razão suficiente na criação divina, nomeadamente através do princípio da plenitude, e não é muito compreensível como se encaixam no mesmo tipo dos outros argumentos relativos ao que é natural e milagroso.

<sup>157</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 1º escrito, § 4, p. 732, G, VII, 352; 2º escrito, § 12, p. 738; G, VII, 358-9; 4º escrito, § 33, p. 754, G, VII, 375-6; 5º escrito, § 94, p. 789, G, VII, 413; § 107, p. 792, G, VII, 416.

<sup>158</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, Préface, p. 27, G, V, 54; p. 32, G, V, 59. Na própria polémica, surge a definição e a distinção, Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 5º escrito, § 112, p. 793, G, VII, 417. Já antes, *ibidem*, 3º escrito, § 17, p. 746, G, VII, 366. AP.

<sup>159</sup> A noção teve muitos desenvolvimentos na Escolástica, pelo menos até o séc. XVII, mas inspira-se nas conceções tomistas, e. g., Thomas Aquinas, *op. cit.*, 1ª part, Qu. 76, art. 2, Reply obj. 4, p. 1563.

<sup>160</sup> Leibniz, *op. cit.*, 2º escrito, § 12, p. 738, G, VII, 359. Transcrito em VI. 1.

<sup>161</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, Discours..., § 41, p. 55, G, VI, 74. Já antes havia equiparado qualidades sensíveis a mistérios, *ibidem*, § 5, p. 30, G, VI, 52. AP.

<sup>162</sup> Leibniz, *op. cit.*, §§ 54-55, pp. 62-63, G, VI, 80-1. AP.

<sup>163</sup> Fernando Gil, *op. cit.*, p. 101, nota.

<sup>164</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 18, p. 41, G, VI, 60-1.

<sup>165</sup> André Robinet, *op. cit.*, p. 100. Aliás, embora o argumento acabe por surgir na última resposta (Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Recueil...*, 5º escrito, § 39, p. 774, G, VII, 398; transcrito em IV. 2.), a referência aos transubstanciadores, não.

quem aceite tal possibilidade no domínio natural, por que não poderia ser aceitável no domínio sobrenatural, tendo em conta que embora ultrapasse as forças naturais, não ultrapassa o poder do autor da natureza.<sup>166</sup> Em terceiro lugar, pouco antes do desencadear desta polémica (mas com as anteriores já bem desenvolvidas), no contexto da reserva inglesa em relação à casa de Hannover que fez redobrar os esforços de distinção teológica entre a Igreja Anglicana e a Confissão luterana, já Leibniz procurava convencer a princesa de Gales a que se questionasse os newtonianos, para os embarçar, acerca de como aceitavam que os corpos se atraíssem a distâncias enormes sem qualquer meio, quando negavam que pudesse existir uma participação do corpo e sangue de Cristo sem qualquer impedimento de distâncias. E tirava a conclusão que, exatamente ao contrário, se deveria reservar o extraordinário e miraculoso para os Mistérios divinos e não para a explicação da Natureza.<sup>167</sup> Concluindo, embora haja algumas regiões nebulosas entre os mistérios e as verdades naturais, Leibniz distingue, apesar de tudo, entre o que é explicado apenas por recurso à ação divina (milagre) e o que é explicado apenas por recurso a processos naturais compatíveis com as naturezas envolvidas, mesmo que essas naturezas tenham aspetos incompreensíveis.

Além destes milagres, sejam contínuos ou perpétuos (que, por princípio, rejeita), sejam intervenções extraordinárias, Leibniz admite outros dois tipos de milagres, os primigénios e os angélicos, estes últimos de forma relativa. Os milagres primigénios são os ocorridos na criação, excedendo todas as forças naturais, mas dando origem à Natureza, como a formação original dos animais e a harmonia pré-estabelecida.<sup>168</sup> Quanto aos milagres angélicos, só o são do nosso ponto de vista, tal como as ações humanas podem parecer miraculosas a outros animais.<sup>169</sup> A este propósito, a reação de Clarke poderia parecer de discordância, mas, na verdade, está apenas a dar um remoque ao dogmatismo manifestado por Leibniz, exigindo consistência, até porque Clarke já tinha avançado com uma referência vaga aos anjos.<sup>170</sup> A conceção de Clarke apenas parece divergir da de Leibniz num pequeno pormenor (que talvez não seja assim tão pequeno): enquanto Leibniz remetia, exclusivamente, para Deus os poderes de criação e de aniquilação, Clarke só reconhece a exclusividade aos de criação.<sup>171</sup> Porém, uma outra crítica atinge muito mais a conceção leibniziana: ao admitir milagres realizados por poderes naturais, milagres que podem ser apenas relativos ao homem, mas que, ainda assim, o homem não consegue explicar naturalmente, a não ser por referência a supostos seres naturais com poderes superiores, Leibniz está a contradizer diretamente todo o teor das suas críticas, sobretudo as relacionadas com a gravitação.<sup>172</sup> Que impediria a ordem celeste de ser regulada por potências angélicas ao serviço de Deus? Leibniz, já se viu em VI. 1., criticava o modelo aristotélico-tomístico das inteligências, mas qual o fundamento, se aceitava os milagres angélicos? Aliás, viu-se, em VI. 4., como Clarke se inclinava para fazer depender o funcionamento do universo de Inteligências criadas.<sup>173</sup> Assim, esta análise das definições de milagre leva a um colapso parcial das críticas leibnizianas – parcial porque a recuperação das forças ativas pode ser, do ponto de vista leibniziano, de uma outra ordem, um verdadeiro poder criativo, visto toda a substância ser força e todas as forças derivarem das forças primitivas das substâncias.

Mas a definição está longe de encerrar a abordagem de Leibniz. Já foi afluída, aliás, uma questão tão importante quanto a formal, a relativa à finalidade. Leibniz opõe-se ao recurso aos milagres para explicar a ordem natural porque os milagres só se justificam pelas razões superiores da

<sup>166</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, Discours..., § 19, pp. 42-43, G, VI, 61-2. AP.

<sup>167</sup> John M. Kemble, *op. cit.*, carta de Leibniz para a Princesa de Gales a Leibniz de 10 de Maio de 1715, p. 529. AP.

<sup>168</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, Préface, p. 19, G, VI, 42; Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Recueil...*, 4º escrito, § 46, pp. 755-756, G, VII, 377, AP; *ibidem*, 5º escrito, § 89, p. 788, G, VII, 412: Transcrito em V.2.

<sup>169</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 3ª parte, § 249, p. 249, G, VI, 265; Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Recueil...*, 4º escrito, § 44, p. 755, G, VII, 377; *ibidem*, 5º escrito, § 117, p. 794, G, VII, 418. AP.

<sup>170</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 3ª réplica, § 17, p. 21, G, VII, 371; 4ª réplica, § 44, p. 35, G, VII, 388. AP.

<sup>171</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 220. AP.

<sup>172</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, § 117, p. 85, G, VII, 439. AP.

<sup>173</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 222. Transcrito em VI. 4.

graça.<sup>174</sup> Percebe-se que entende, muito embora não se perceba como o pode garantir, que os próprios anjos só agem em prol da ordem da graça.<sup>175</sup> No entanto, a possibilidade de milagres em nada aumenta a arbitrariedade divina porque, contrapondo-se ao entusiasmo, Leibniz defende que, se não existisse fundamento racional para a graça, se destruiria a motivação para a busca da verdade.<sup>176</sup> Além disso, os milagres estão tão predeterminados quanto os processos naturais ou anímicos.<sup>177</sup> Ora, deixando para as próximas secções os outros assuntos que são sujeitos à questão dos milagres, a rejeição da atração gravítica prende-se, sobretudo, com o não ter qualquer relação com a ordem da graça<sup>178</sup> e o de ser algo que, não podendo ser explicado de forma natural, era considerado porém como uma lei constante dessa Natureza. Leibniz, o defensor da dinâmica, resiste, como mecanicista, a qualquer explicação de uma Natureza de fabricação divina que necessite, para o seu funcionamento, de algo mais do que o movimento e a disposição das peças. Na própria polémica, faz uma declaração inequívoca de fé mecanicista: "Um corpo nunca é movido naturalmente senão por um outro corpo que o empurre ao tocá-lo."<sup>179</sup> Em contraposição a Locke, lamenta que este tenha tanta dificuldade em admitir o que não é sensível, para acabar a admitir o que não é inteligível.<sup>180</sup> É o escândalo do mecanicista que o leva a rejeitar as explicações associadas a leis que, matematicamente, não pode negar.<sup>181</sup> E sem uma explicação mecânica explícita, não deixará de as rejeitar.

Quanto a Clarke, também as posições assumidas na polémica já tinham antecedentes. É bem possível que toda a crítica de Malebranche à presunção de clareza e distinção nos movimentos e contactos mecânicos, tentando mostrar que todas as ocorrências banais nos eram tão desconhecidas e misteriosas quanto os milagres, incluindo não só o pensamento e a comunicação entre corpo e alma, mas também os próprios fenómenos de choque e de aparente transferência de movimento,<sup>182</sup> tenha preparado a aceitação de fenómenos menos sustentáveis mecanicamente. Como afirma Koyré,<sup>183</sup> "o pensamento do século XVIII reconcilia-se [depressa] com o incompreensível", tornando uma pura questão de facto o que era ainda para o próprio Newton um problema. Porém, esse processo começa no círculo newtoniano e manifesta-se claramente na conceção relativista de milagre em Clarke. Clarke bem havia sublinhado que aquilo a que se chama natural não é mais fácil de fazer do que o miraculoso. Como resultado da nova inércia, afirmava ser tão difícil fazer mover o Sol ou um planeta, como pará-los. Por isso, se a respeito do poder de Deus, nada é miraculoso, a respeito do nosso entendimento quase tudo o é. Não havendo, assim, nenhum critério inerente à natureza das

<sup>174</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, L. IV, C. XVII, § 23, p. 462, G, V, 478; Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, Discours..., §§ 2-3, p. 28, G, VI, 50. AP. Na polémica, di-lo logo na primeira carta: Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Recueil...*, 1º escrito, § 4, p. 732, G, VII, 352. Transcrito em III.5.

<sup>175</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 3ª parte, § 355, p. 310, G, VI, 326. Transcrição adiante.

<sup>176</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Nouveaux essais...*, L. IV, C. XVIII, §§ 1-9, pp. 464-465, G, V, 480. Veja-se a crítica à preferência a ser favorito do que ser capaz em Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 3ª parte, § 317, p. 289, G, VI, 304-5. AP. Curiosamente, a mesma dissociação entre os milagres e o entusiasmo, usando a própria figura de Jesus para se contrapor ao entusiasmo, surge em Clarke, *e. g.*, Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 217.

<sup>177</sup> Leibniz, *op. cit.*, 1ª parte, § 54, p. 114, G, VI, 132. AP.

<sup>178</sup> Nos milagres, não se desrespeita uma lei (a da natureza) senão para aplicar uma outra (a da graça). Leibniz, *op. cit.*, 2ª parte, § 207, p. 225, G, VI, 241. AP.

<sup>179</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Recueil...*, 5º escrito, § 35, pp. 773-774, G, VII, 398. Aliás, neste mesmo parágrafo, tinha tentado explicar a gravidade mecanicamente, *ibidem*, p. 773, G, VII, 397-8. AP.

<sup>180</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, Préface, p. 27, G, V, 54. AP.

<sup>181</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 3ª parte, § 355, p. 310, G, VI, 326. Esta insistência em que é preciso uma razão natural para o movimento curvo, também se repete na polémica: Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Recueil...*, 3º escrito, § 17, p. 746, G, VII, 366-7; 4º escrito, § 45, p. 755, G, VII, 377; 5º escrito, § 123, p. 795, G, VII, 419.

<sup>182</sup> Nicolas Malebranche, *Méditations Chrétiennes et Métaphysiques*, nouv. ed., Lyon, Leonard Plaignard, 1707, V. Med., IV-XVII, pp. 74-92. Aliás, é o que o próprio Clarke questiona na polémica: Cf. Roger Ariew, *op. cit.*, §§ 110 a 116, p. 84, G, VII, 438. AP.

<sup>183</sup> Alexandre Koyré, *op. cit.*, p. 202. Antes, Koyré havia transcrito um texto de Maupertuis que aludia às teses de Malebranche. AP. Da mesma forma, Cotes já trata a gravidade como propriedade primária do corpo que necessita tão pouco de explicação causal adicional quanto a extensão, a mobilidade ou a impenetrabilidade: cf. Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus secundus, *Philosophiae naturalis Principia Mathematica*, Cotesii praefatio in Editionem secundam, p. xix.

ocorrências, o único critério que resta para distinguir o milagroso do natural é a distinção entre o habitual e o raro.<sup>184</sup> O que se chama milagre respeita às intervenções ocasionais, distinguindo-se do natural por este ser regular.<sup>185</sup> Frente à objeção leibniziana de que, se o critério fosse a raridade, então os monstros seriam milagres,<sup>186</sup> Clarke revê um pouco a definição, admitindo que podem existir ocorrências raras que não são milagres porque são efeitos raros de causas usuais, como acontece com os eclipses.<sup>187</sup> Naturalmente, resta saber como se pode ter a certeza que certo milagre não será um efeito raro de causas comuns, até porque prodígio é apenas, habitualmente, um sinónimo de milagre e, para as culturas que não tivessem explicação para os eclipses, estes poderiam ser vistos como milagres. Neste caso, seguir-se-ia poder não haver quaisquer milagres. A alternativa seria supor, afinal, uma diferença na natureza das próprias realidades, o que Clarke não pode aceitar visto conceber a natureza física como inerentemente passiva e, constantemente, dependente de Deus, direta ou indiretamente, em todas as ações. Por isso, não admite que exista um curso próprio da Natureza ou poderes próprios da Natureza, considerando estas expressões vazias,<sup>188</sup> tal como a força da Natureza, ou, ainda, uma diferença interna real.<sup>189</sup> Outra possibilidade seria restringir os milagres ao domínio da graça, como faz o próprio Leibniz, mesmo na polémica, subordinando-os a considerações morais<sup>190</sup> e doutrinárias,<sup>191</sup> mas, por alguma razão, Clarke não prossegue, na polémica, esse caminho que permitiria, como já havia pretendido fazer, distinguir os milagres de outras ocorrências extraordinárias.

Relativamente à gravitação e ao contrário da posterior ciência newtoniana, Clarke reconhece, prontamente, a absurdidade de um corpo atrair outro sem qualquer meio: um corpo agir onde não está seria não um milagre, mas uma contradição; porém, é possível que esse meio seja não só invisível e intangível, como de uma natureza diferente do mecanismo.<sup>192</sup> Na polémica com Collins, Clarke já havia reconhecido a necessidade de uma causa que não poderia ser a mera lei, afinal apenas um dos nomes abstratos a que Clarke não reconhece verdadeira realidade,<sup>193</sup> até porque, como já foi visto (V. 1.), nada existe na matéria que lhe permita cumprir leis.<sup>194</sup> Também já havia reconhecido que as atrações não passavam de nomes igualmente abstratos e que a própria gravidade não poderia ser uma qualidade inerente à matéria, seguindo a posição newtoniana (vista numa nota em IV. 8) que rejeitava a gravidade como propriedade essencial dos corpos.<sup>195</sup> Porém, acrescentava que se trataria

<sup>184</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, pp. 219-220; Roger Ariew, *op. cit.*, 2ª réplica, § 12, pp. 13-14, G, VII, 362. AP. Chamando a atenção que se o critério fosse o de Leibniz, não sendo necessário poder infinito para a maior parte dos milagres e não ultrapassando o poder de **todas** as criaturas, quase nada seria milagre: Roger Ariew, *op. cit.*, 3ª réplica, § 17, pp. 21-22, G, VII, 371. Diga-se, aliás, que a concordância newtoniana, como é habitual, é total: Henry Guerlac and M. C. Jacob, "Bentley, Newton, and Providence: The Boyle Lectures Once More" in *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, 1969<sup>79</sup>, Vol. 30, Nº. 3, p. 309. AP.

<sup>185</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 224. AP.

<sup>186</sup> Leibniz, *op. cit.*, 4º escrito, § 43, p. 755, G, VII, 377. AP.

<sup>187</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, § 43, pp. 34-35, G, VII, 388. AP.

<sup>188</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 107-109, pp. 82-83, G, VII, 435-6. AP. Como já foi visto em V. 1., a matéria nem é capaz de seguir quaisquer Leis: Samuel Clarke, *op. cit.*, pp. 13-14. Por isso, também Newton considerava não filosófico que o mundo pudesse provir do caos por meras leis da natureza: Isaac Newton, *op. cit.*, p. 261.

<sup>189</sup> Embora, neste último caso, se aproveite da admissão leibniziana dos milagres angélicos, apesar de ignorar a distinção entre milagres de Leibniz, em que os angélicos eram apenas relativos e poderiam ser considerados milagres ou não. Cf. Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 110-116, p. 83, G, VII, 436. AP.

<sup>190</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 126. AP.

<sup>191</sup> Ao menos, como condição de possibilidade dos milagres. Cf. Samuel Clarke, *op. cit.*, p. 230. AP.

<sup>192</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, § 45, p. 35, G, VII, 388. Ao contrário de interpretações que julgam ver um regresso à posição ortodoxa de Newton na 5ª réplica, por reafirmar a suspensão de juízo, não há nada de original nesta passagem em relação a Newton: Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus quartus, "Carta para Bentley de 25 de Fevereiro de 1693", p. 438. AP.

<sup>193</sup> Samuel Clarke, *A letter to Mr. Dodwell*, 6ª edição, London, James and John Knapton, 1731, "A Second Defence of an Argument...", p. 169. AP.

<sup>194</sup> Samuel Clarke, *A Discourse concerning...*, 10<sup>th</sup>.ed., London, H.Woodfall e outros, 1767, *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations...*, pp. 13-14.

<sup>195</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus quartus, Letters to Dr. Bentley, Letter II, p. 437; Isaac Newton, *op. cit.*, *Optics*,

do efeito da operação contínua e regular de outro Ser nela.<sup>196</sup> Para não haver dúvidas acerca da sua natureza não material, explicita essa força como estranha à matéria.<sup>197</sup> Além disso, seguindo o argumento newtoniano da força da gravidade não agir proporcionalmente à quantidade das superfícies mas da matéria sólida,<sup>198</sup> Clarke concluía que a causa não poderia ser mecânica mas resultante da ação de um ser imaterial.<sup>199</sup>

Após um ataque tradicional à inexplicabilidade, miraculosidade, absurdidade e recurso às famigeradas qualidades ocultas, incluindo um ataque ao uso newtoniano do termo força, uma acusação de obscurantismo e espírito retrógrado e quimérico, assim como mais um argumento de autoridade, referindo Boyle,<sup>200</sup> Leibniz solicita o que muitos solicitaram a Newton, a explicitação da causa direta da gravidade. Será Deus o meio? Será uma outra substância imaterial, raios espirituais, um acidente sem substância, uma espécie intencional?<sup>201</sup> É óbvio que Leibniz exige, como critério básico de aceitação da tese da atração, que a realidade em causa seja concebível.<sup>202</sup> Sem ser concebível, o facto de ser constante, não a torna natural, pois não é explicável pelas naturezas das criaturas, mas sim por um milagre perpétuo.<sup>203</sup> Já se viu em V. 2. como Clarke reage a este ataque, aproveitando para atacar a tese da harmonia pré-estabelecida, ao confrontar um fenómeno atual da natureza com o que considera uma ficção e um sonho, mas sublinhando o facto de múltiplas vezes Newton ter declarado que não pretendia identificar a causa do fenómeno.<sup>204</sup> Mas, mais que este contra-ataque meramente negativo, Clarke afirma no final a validade autónoma das conclusões matemáticas acerca dos fenómenos, independentemente da questão se se conseguirá ou não descobrir a causa, descoberta para a qual, aliás, Clarke até convida Leibniz.<sup>205</sup> O sarcasmo é especialmente notório após Clarke ter confrontado Leibniz com a exigência de que dissesse por quais leis do mecanismo, precisamente, explicava ele que, depois da criação, toda a máquina do mundo, incluindo o funcionamento dos corpos orgânicos, funcionasse como um relógio,<sup>206</sup> já que com tanta facilidade rejeitava as teorias de quem tinha de facto descoberto leis do funcionamento do universo. Mas, mais interessante neste passo, é a equiparação deste mecanicismo, incluindo o funcionamento orgânico, sem necessidade de supor qualquer alma ou espírito, com a criação de uma casa, de uma cidade ou do próprio Universo, supondo pois a máquina do Universo numa relação análoga à do corpo com a alma e à da casa e da cidade com os seus construtores.

## 6. Os animais e as plantas

Como em muitas outras teorias científicas ou orientadoras da investigação científica, mesmo atuais, com base em algumas poucas constatações empíricas e algumas demonstrações matemáticas (ou de outro tipo) associadas, mas sobretudo numa numerosa série de pressupostos (sejam ou não

---

Advertisement II, p. 4; Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus tertius, *Philosophiæ naturalis Principia Mathematica*, Liber tertius, Regula III, p. 4.

<sup>196</sup> Samuel Clarke, *A letter to Mr. Dodwell*, 6ª edição, London, James and John Knapton, 1731, "A Defence of an Argument...", p. 94. AP.

<sup>197</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, "A Second Defence of an Argument...", pp. 183-184. AP.

<sup>198</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Scholium Generale, p. 173. AP.

<sup>199</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, "A Third Defence of an Argument...", p. 295. Transcrito em V. 1. Vide Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God...*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, X, p. 58. Nouta passagem, une este argumento com o utilizado no final da polémica e referido nesta secção, de não haver maior dificuldade na comunicação entre a alma e o corpo, do que na ação de um corpo noutro corpo: Samuel Clarke, *A letter to Mr. Dodwell*, 6ª edição, London, James and John Knapton, 1731, "A Fourth Defence of an Argument...", pp.412-413. AP.

<sup>200</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, §§ 113-114, pp. 793-794, G, VII, 417.

<sup>201</sup> Leibniz, *op. cit.*, §§ 118-119, p. 795, G, VII, 418. AP.

<sup>202</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 120, p. 795, G, VII, 418. AP. Visto não ser, certamente, o facto de não ser sensível que torna o meio ininteligível e sem fundamento, presume-se que seja o não ser mecânico.

<sup>203</sup> Leibniz, *op. cit.*, §§ 121-122, p. 795, G, VII, 418-9. AP.

<sup>204</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, § 115, pp. 83-84, G, VII, 437. Clarke cita, aliás, na sua edição, as passagens já aqui consideradas da *Ótica* e dos *Principia*, onde Newton o declara: Samuel Clarke, *A Collection of Papers...*, pp. 355-357.

<sup>205</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, § 118-130, pp. 85-86, G, VII, 439-40. AP.

<sup>206</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 115-116, p. 85, G, VII, 438. AP.

metafísicos), o mecanicismo supunha que todo o mundo físico funcionava com uma máquina e só se distinguia do tradicional recurso da razão preguiçosa aos mistérios divinos tendo em conta que atribuía o desconhecimento de muitos dos processos pelos quais a máquina trabalhava à complexidade da obra divina, porque confiava, como na generalidade dos programas científicos, que se poderia vir a descobrir todos esses processos.<sup>207</sup> A rejeição das qualidades ocultas era feita em nome de um ideal mecanicista que, com restritas exceções, se realizava em romances físicos, onde se imaginavam processos, sem suporte empírico, unicamente sancionados porque explicavam os movimentos sem recorrer a nada mais que a disposição das peças da máquina. O próprio Newton, apesar da precoce reserva contra as hipóteses sem suporte empírico (se bem que várias *queries* se justificam apenas na possibilidade de o vir a ter), formulou teorias circulatorias do éter suscetíveis de explicar por mero movimento das partes todos os processos naturais, desde a gravitação à fermentação, incluindo o movimento animal.<sup>208</sup> Em todos os casos, a pretensão a tudo explicar mecanicamente poderia confrontar-se com a objeção de Clarke que exigia que se determinassem particularmente quais essas leis do mecanismo que determinavam não só o movimento dos astros, mas também a formação de plantas e animais,<sup>209</sup> e os movimentos espontâneos dos animais,<sup>210</sup> sob pena de a ausência de explicação conduzir afinal à noção de milagre de Leibniz. Mas, mais importante ainda para esta dissertação, é a acusação de que conceber mecanicamente todo o movimento animal conduz à fatalidade e necessidade,<sup>211</sup> a não ser que natural não signifique mecânico mas simplesmente regular<sup>212</sup> (o que reenvia para a sua noção de milagre).

Ora, Leibniz pretende, pelo contrário, que todo o funcionamento dos corpos orgânicos seja explicado mecanicamente,<sup>213</sup> excetuando a sua pré-formação original na criação,<sup>214</sup> juntamente com as suas almas, tão insuscetível de fim natural como estas.<sup>215</sup> Não se deveria, porém, surpreender Leibniz com a declaração clarkiana,<sup>216</sup> visto apenas afirmar aquilo de que o mesmo Leibniz havia acusado Bayle a este propósito: recorrer a um milagre perpétuo.<sup>217</sup> Contudo, a conceção de Clarke relativamente a uma possível pré-formação orgânica, não só não está distante da de Leibniz, como se pode considerar que permite a de Leibniz, até utilizando os mesmos argumentos microscópicos que este.<sup>218</sup> Porém, a incerteza é sempre deixada em aberto como um reduto onde se pode admitir a

<sup>207</sup> Essa expectativa tão presente em Boyle por ser confirmada por tantos experimentos, é criticada por Leibniz, não pelo seu teor, mas por considerá-la uma verdade *a priori*: Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, L. IV, Ch. XII, § 13, p. 420, G, V, 437. AP.

<sup>208</sup> Isaac Newton, ed., arr. and notes H. S. Thayer, *Newton's Philosophy of Nature – Selections from His Writings*, New York, Hafner Pub. Co., 1953; Mineola, New York, Dover Pub., 2005, "Hypothesis touching on the Theory of Light and Colors", pp. 82-99, mas sobretudo a partir da p. 84, transmitida por uma carta para Oldenburg de 25 de Janeiro de 1675/6; veja-se as pp. 87-91 para o movimento animal; Mas, mesmo aí (p. 91), Newton remete para os processos divinos incompreensíveis; Na p. 86, expressa-se um pouco do conjunto da conceção envolvida. AP. Isaac Newton, *Opera quae exstant omnia*, Londini, Johannes Nichols, Tomus quartus, 1782, Carta para Boyle de 28 de Fevereiro 1678/9, pp. 385-394. É preciso ter em consideração que, contrariamente a certas versões do mito dos *anni mirabiles*, Newton mantém a crença nos vórtices cartesianos, onde estas teorias se encaixavam, até 1680 ou mesmo mais tarde, como se pode ver pelas referências de E. J. Aiton, *op. cit.*, p. 106. Veja-se, também, como na query 30 da *Ótica* se continua a incluir os processos orgânicos nas transmutações naturais: Isaac Newton, *op. cit.*, *Optics*, p. 242.

<sup>209</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, § 43, p. 35, G, VII, 388. Transcrito em VI. 5.

<sup>210</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 3ª réplica, § 17, p. 22, G, VII, 371. AP.

<sup>211</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, § 32, p. 33, G, VII, 386. Transcrito em III. 2.

<sup>212</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, § 45-46, p. 35, G, VII, 388. AP.

<sup>213</sup> Leibniz, *op. cit.*, *Recueil...*, 5º escrito, § 116, p. 794, G, VII, 418. Transcrito em V. 2. E esse mecanismo é composto de mecanismos orgânicos ao infinito: Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, Préface, p. 17, G, VI, 40. AP. Já em VI. 1 foi referido, a outro propósito, Leibniz, *Antibarbarus Physicus...* in G, VII, 337-8.

<sup>214</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Recueil...*, 4º escrito, § 46, pp. 755-756, G, VII, 377 (transcrito em VI. 5); 5º escrito, § 116, p. 794, G, VII, 417-8, AP; Leibniz, *op. cit.*, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. IX, § 11, p. 102, G, V, 126, AP; Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, Préface, p. 19, G, VI, 42. Transcrito em VI. 5.

<sup>215</sup> Leibniz, *op. cit.*, 1ª parte, § 90, p. 135, G, VI, 152. AP.

<sup>216</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Recueil...*, 4º escrito, § 46, p. 755, G, VII, 377. AP.

<sup>217</sup> Leibniz, *op. cit.*, Préface, p. 18, G, VI, 41-2. AP.

<sup>218</sup> Samuel Clarke, *A letter to Mr. Dodwell*, 6ª edição, London, James and John Knapton, 1731, "A Second Defence of an

arbitrariedade divina, como na apreciação feita do desígnio presente na morfologia animal.<sup>219</sup> A verdade é que quer Leibniz, quer Newton, quer Locke, quer Clarke, procuram superar aquele que era, porventura, o maior objeto de incredulidade no mecanicismo, a redução dos animais a mecanismos. Todos atribuem alma aos animais, mesmo, em Locke, aos bivalves,<sup>220</sup> ao que Leibniz acrescenta as plantas,<sup>221</sup> rejeitadas por Locke<sup>222</sup> por alegada falta de percepção.<sup>223</sup> Porém, Leibniz admite limitações na analogia das plantas com os animais, pois nunca é possível um pé de um animal tornar-se um animal inteiro.<sup>224</sup> Mas a atribuição só explica, diretamente, a animação corporal num modelo de eficácia física da alma como o defendido por Clarke. Novamente, ambos querem introduzir modificações na concepção básica do mecanicismo, mas sem sair do que entendem ser o fundamental do mecanicismo. Clarke atribui todo o dinamismo aos princípios ativos, a almas e a espíritos, incluindo o próprio Deus, de forma a manter a matéria completamente passiva. Leibniz introduz o dinamismo em toda a substância, mas tenta reduzir o funcionamento dos corpos às propriedades mecânicas, procurando justificar o funcionamento perpétuo do universo material pela conservação das forças ativas, possibilitada pelo dinamismo das substâncias e pela harmonia pré-estabelecida. Sob o pano de fundo, sempre a diversa concepção de liberdade dos dois autores.

## 7. A força ativa

Esta é uma das discussões mais decisivas da polémica, mas é também aquela onde a incompreensão mútua, agravada pelas desconfianças anteriores, é mais notória. De facto, não chega a ser claro se alguma vez, para lá da má-fé, algum dos interlocutores chega a perceber a noção de força do outro. E, porém, há mais semelhanças entre alguns aspetos destas noções do que, certamente, os autores gostariam de reconhecer. Infelizmente, na polémica, a discussão mantém-se a um nível bastante derivado e genérico, sobretudo no que se refere a Leibniz, sendo um dos aspetos em que uma possível continuação da polémica, sobretudo se fossem expostas as objeções surgidas em nota na edição de Clarke, poderia ter trazido esclarecimentos adicionais muito significativos. Centra-se a discussão sobre a defesa da conservação da força global no universo por Leibniz em contraposição à perda natural (ou ganho) da força pelos corpos,<sup>225</sup> defendida por Newton por falta de outra força própria que não a da inércia, que, só considerando a matéria, levaria ao próprio desaparecimento do movimento. Sendo a força, em Newton, determinada diretamente em função da massa e da variação do movimento, essa perda de movimento é considerada uma perda direta da força.<sup>226</sup> Da mesma forma, Clarke, na polémica, considera que não existe uma força própria nos corpos, entendidos de forma estritamente passiva e dependente da ação divina,<sup>227</sup> quer que a perda de movimento se traduz numa perda das forças ativas no universo, devido à natureza inerte e dependente da matéria.<sup>228</sup> Essas forças ativas vedadas, por definição, à matéria, meramente passiva, são produzidas por cada

---

Argument...", p. 164. AP.

<sup>219</sup> Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God...*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, IX, p. 50.

<sup>220</sup> John Locke, *op. cit.*, Book II, chap. IX, §§ 13-14, p. 69.

<sup>221</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. IX, § 14, p. 102, G, V, 126-7. Na referência seguinte, com o recorrente recurso a um argumento de autoridade e o ainda mais recorrente argumento analógico: *ibidem*, L. III, Ch. X, § 14, p. 304, G, V, 324. AP.

<sup>222</sup> John Locke, *op. cit.*, § 11, pp. 68-69: "it is all bare Mechanism".

<sup>223</sup> John Locke, *op. cit.*, § 12, p. 69. AP.

<sup>224</sup> Leibniz, *op. cit.*, Ch. VI, § 23, p. 276, G, V, 296. AP.

<sup>225</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Recueil...*, 1º escrito, § 4, p. 732, G, VII, 352 (transcrito em III. 2); 3º escrito, § 13, p. 745, G, VII, 366 (transcrito em VI. 1); 4º escrito, §§ 38-39, pp. 754-755, G, VII, 376; rejeição de que o universo possa ganhar nova força, 4º escrito, §§ 32-33, p. 754, G, VII, 375-6 (transcrito em V. 2); 5º escrito, § 94, p. 789, G, VII, 413. AP.

<sup>226</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Query 31, p. 258. AP.

<sup>227</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 1ª réplica, § 4, p. 6, G, VII, 354; 2ª réplica, §§ 6-7, p. 12, G, VII, 361; § 9, p. 13, G, VII, 361 (transcritos em VI. 1); § 11, p. 13, G, VII, 362 (transcrito em VI. 2).

<sup>228</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 3ª réplica, §§ 13-14, p. 21, G, VII, 370 (transcrito em VI. 1); 4ª réplica, §§ 38-39, p. 34, G, VII, 387, AP (§ 39 em VI. 1).

ação de um espírito, consistindo, pois, a ação numa produção de novas forças e correspondentes movimentos no mundo.<sup>229</sup> Ora, Leibniz dissocia a perda do movimento que, contrariamente aos cartesianos, admite, da perda de força, considerando que ela nunca é destruída, mesmo, por exemplo, num choque entre dois corpos moles que não permitam o ressalto, mas sim dissipada nas suas partes ínfimas.<sup>230</sup> Reparando na restrição da inelasticidade aos corpos moles, Clarke questionará, já sem obter resposta, o que acontecerá na alternativa newtoniana dos corpos perfeitamente duros que não teriam a possibilidade de dispersar as forças.<sup>231</sup> Além disso, mostrando uma estranha falta de conhecimento da dinâmica leibniziana, considerará que se trata de um subterfúgio a dissociação entre movimento e força, sustentando a tese cartesiana, mantida por Newton, da proporcionalidade entre a força ativa impulsiva e o movimento.<sup>232</sup> Adiante se verá que acabará por reconhecer e enfrentar a mais fundamental tese da dinâmica leibniziana nas notas da sua edição da polémica. Por outro lado, Leibniz continuaria a não aceitar que a natureza dependente das coisas implicasse a diminuição das forças ativas,<sup>233</sup> muito embora essa dependência, em Leibniz, servisse para explicar o mal e a passividade da matéria. Aliás, mostra entender a inércia newtoniana de acordo com o conceito kepleriano de resistência ao movimento,<sup>234</sup> o que, por muito que reflita a sua conceção, mostra, também, tal como Clarke em relação a si, falta de compreensão da conceção newtoniana. Diga-se, aliás, que, se Clarke acaba por negar a restrição leibniziana do princípio da inércia, também não esclarece de uma forma geral o seu significado newtoniano, limitando-se a justificar, com a natureza da matéria inerte, a perda de força dos corpos no impacto entre corpos perfeitamente duros.<sup>235</sup>

Já se viu anteriormente que Leibniz acabou por reconhecer, de forma abstrata, a distinção newtoniana entre movimento absoluto e relativo, mas por a causa, ou seja, a força, estar no corpo.<sup>236</sup> Tal provocou festejos pouco fundados de Clarke, tendo em conta que essa era a tese anticartesiana de Newton,<sup>237</sup> a de que existia movimento absoluto, baseando essa tese na existência de verdadeiras forças que causavam o movimento, como julgava poder provar com as forças inerciais do movimento circular.<sup>238</sup> A aparente concordância rapidamente se dissipa até através das incompreensões da própria polémica. Normalmente, o diálogo parece possível porque ambos se referem à transferência de forças no impacto entre os corpos e, como já foi visto, é essa transferência que permite sustentar, para Leibniz, a conservação da força ativa.<sup>239</sup> Como é possível, então, compreender a formulação de Leibniz ao defender que os corpos guardam a sua força em impactos entre iguais, apenas mudando a direção?<sup>240</sup> Aceitando o que o próprio Leibniz afirma no parágrafo seguinte, dever-se-ia concluir,

<sup>229</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 4ª réplica, § 33, p. 33, G, VII, 387, AP; *ibidem*, 5ª réplica, § 93, pp. 76-77, G, VII, 433. Transcrito em III. 2.

<sup>230</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 99, p. 790, G, VII, 414. Na passagem referida de Newton, este não se refere apenas a corpos moles, mas também a corpos absolutamente duros que Leibniz talvez não considere aqui por rejeitar a sua existência. Cf. Isaac Newton, *op. cit.*, p. 258. AP.

<sup>231</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, § 99, p. 80, G, VII, 433-4. AP.

<sup>232</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, § 99, pp. 80-81, G, VII, 434. AP. A última referência lança a dúvida se não conheceria melhor do que aqui parece a dinâmica leibniziana.

<sup>233</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 100, pp. 790-791, G, VII, 414 (transcrito em VI. 1).

<sup>234</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 102, p. 791, G, VII, 414. AP. Esta confusão, já identificada na *Teodiceia* (vide I. Bernard Cohen, "Newton's Copy of Leibniz's *Théodicée*: With Some Remarks on the Turned-Down Pages of Books in Newton's Library" in *Isis*, The University of Chicago Press, 1982<sup>9</sup>, Vol. 73, N° 3, p. 411), poderá, aliás, ter levado Newton a pensar em alterar a Definição 3 dos *Principia*. Cf. I. Bernard Cohen, "A Guide to Newton's *Principia*" in Isaac Newton, trad. ingl. I. Bernard Cohen e Anne Whitman, *The Principia – Mathematical Principles of Natural Philosophy*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1999, ch. 4, sec. 8, p. 101; Alexandre Koyré, *op. cit.*, "Newton et Descartes", nota 39, p. 140.

<sup>235</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, 5ª réplica, §§ 100-102, p. 81, G, VII, 434. AP.

<sup>236</sup> Leibniz, *op. cit.*, 5º escrito, § 53, p. 780, G, VII, 404. Transcrito em IV. 8.

<sup>237</sup> Richard S. Westfall, *Never at Rest...*, New York, Cambridge University Press, 1980, 20th. pr. 2010, p. 410. AP.

<sup>238</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus secundus, *Philosophiæ naturalis...*, Definitiones, Scholium, p. 10. AP.

<sup>239</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 94, p. 789, G, VII, 413. Transcrito nesta secção.

<sup>240</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 93, p. 789, G, VII, 412-3. AP.



como Clarke, que, em choques elásticos, cada corpo recebe a força impressa pelo outro corpo.<sup>241</sup> Embora Leibniz não se refira, na polémica, às forças primitivas, a formulação referida só faz sentido se supuser, ao contrário do nível de abordagem da polémica, que a comunicação da força é meramente fenoménica, sendo apenas a manifestação dos acréscimos monádicos de ação e de paixão.<sup>242</sup> É suposto, para Leibniz, que, fenomenicamente, tudo seja explicado mecanicamente, desde que se considere esses fenómenos efeitos (modificações e resultados) da realidade das mónadas.<sup>243</sup> Se não existe aumento ou diminuição de velocidade, não é necessário falar de comunicação de força, mesmo a nível fenoménico. Ora, contraposta a esta noção de força inerente às próprias substâncias corporais, Newton desenvolveu uma conceção de força que transcende os próprios corpos, reduzidos a transmitir passivamente as forças impressas. As forças ativas que dão origem ao movimento no mundo e continuam a dinamizá-lo continuamente, pelo menos as de atração, começaram por ser pensadas, por Newton, como inerentes à natureza da matéria ("essas forças resultam da natureza universal da matéria"),<sup>244</sup> mas tal conceção nunca se viu em letra impressa durante a vida de Newton (embora fosse publicada logo a seguir à sua morte, em 1728), tendo Newton, como já foi tratado em IV. 8., apesar da tendência do prefácio de Cotes, rejeitado, explicitamente, a gravidade como propriedade essencial da matéria. O tratamento estritamente matemático reivindicado por Newton,<sup>245</sup> já referido em II.1., destinado a frutificar na posteridade científica newtoniana, ao qual já Leibniz havia contraposto a noção que remetia para o princípio da razão suficiente,<sup>246</sup> é motivado pela suspensão de juízo em relação ao incerto, não deixando de manter conceções metafísicas genéricas acerca da natureza corporal que mantêm o fundamental da conceção passiva cartesiana. Essa mesma conceção é múltiplas vezes esclarecida por Clarke que parece só ter tido acesso à versão definitiva da conceção de matéria de Newton e por isso nega a existência de quaisquer forças<sup>247</sup> ou poderes na matéria, admitindo apenas qualidades negativas, deficiências e imperfeições.<sup>248</sup> Considerando que Leibniz, a multiplíssimos títulos, faz descrições da matéria bastante similares, em que medida se pode distinguir as conceções de matéria e de inércia, assim como das forças ativas, entre os dois lados da contenda?

Seja qual for a explicação newtoniana das forças ativas, estas agem na matéria e não a partir dela. As únicas forças dos corpos, as suas forças internas (*vis insita*), são as que preservam o estado do corpo. Todas as forças que modificam esse estado são externas.<sup>249</sup> Naturalmente, uma força externa poderá provir da força interna de outro corpo, mas apenas porque algum corpo, na sequência causal, foi movido por uma causa não corporal, caso contrário nunca teria existido movimento. Para lá disso, há forças (gravítica, elétrica, magnética) que é difícil explicar de forma mecânica,<sup>250</sup> para lá de que o movimento mecânico, sem princípios ativos, acabaria por desaparecer. Koyré, a propósito do argumento apresentado no final da Regra III, quanto à variabilidade do peso, salienta a má qualidade do argumento, frisando que, se o efeito (o peso) varia, a causa (a atração gravítica) comum

<sup>241</sup> Roger Ariew, *op. cit.*, §§ 93-95, p. 76, G, VII, 433. AP.

<sup>242</sup> Leibniz, *De ipsa natura...*, § 14, G, IV, 514-5. AP.

<sup>243</sup> Leibniz, "Carta a de Volder de 20 de Junho de 1703", in G, II, 250. Passagens transcritas em IV. 8. e 9. Vide *ibidem*, G, II, 251. AP.

<sup>244</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus tertius, *De mundi sistemate*, § 25, p. 195. AP.

<sup>245</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus secundus, *Philosophiæ naturalis Principia Mathematica*, Def. VIII, pp. 5-6.

<sup>246</sup> Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo I, *Recueil...*, 2º escrito, § 1, p. 736, G, VII, 356.

<sup>247</sup> Clarke, aliás, argumenta, na sequência da Query 31 de Newton, que o movimento existente seria impossível sem a orientação de uma consciência porque tenderia, igualmente, para todo o lado e, por isso, ficaria imóvel: Samuel Clarke, *op. cit.*, III, p. 19. AP. Cf. *ibidem*, VIII, p. 45.

<sup>248</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, VIII, p. 41. AP.

<sup>249</sup> I. Bernard Cohen, *op. cit.*, ch. 3, sec. 3, p. 55; ch. 4., sec. 7, pp. 96-97.

<sup>250</sup> Há que reconhecer que, por vezes, Newton voltava a tentar alguma explicação mais mecânica da gravidade, mas isso nunca dispensava o recurso a algum princípio ativo, como um eventual poder repulsivo e elástico do éter: cf. Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus quartus, *Optics*, Queries 21-22, pp. 225-226.

a todos os corpos, não.<sup>251</sup> Mas isso apenas mostra que Newton nem admite a possibilidade de outro papel para a matéria que não o passivo de ser objeto de atração, nunca o de fonte da atração.<sup>252</sup> O problema é que uma conceção da matéria como causa da atração colidia com a sua conceção passiva de matéria, em que a única força inerente era a resistência à mudança de estado ou inércia da massa, apenas exercida, aliás, quando uma força impressa altera o estado e enquanto esse estado está a ser alterado.<sup>253</sup> Aliás, a própria gravitação era explicada pela conjunção entre essa resistência à mudança própria da matéria<sup>254</sup> e uma força que tentava mudar o seu estado. Já se viu, aliás, em VI. 5., como Clarke entendia a causa da gravitação como estranha à matéria.<sup>255</sup> Porém, o que impediria ambos de considerar a matéria ativa? Por que não atribuir um efeito tão constante à atividade da própria matéria, como Toland pretendia, de acordo com o que foi visto em V. 1., ou como a própria ciência newtoniana posterior acabou por concluir? Se o fizesse, porém, teria o universo reduzido a uma máquina que dispensava Deus, como o que criticava em Leibniz. Para manter a estreita dependência da ação e vontade arbitrária (segundo os seus desconhecidos desígnios) de Deus, a matéria tem de ser impotente e toda a verdadeira atividade tem que ser atribuída aos espíritos e almas e, no que se refere à própria ordenação cósmica, direta ou indiretamente, a Deus.<sup>256</sup> Aliás, se este dualismo parece mais próximo de Descartes e, em geral, até está, não deixa de ser curiosa uma maior proximidade de Leibniz no que toca à caracterização da matéria, em relação a Descartes, onde as características que se vieram a chamar inerciais eram atribuídas à conservação divina contínua e à sua imutabilidade.<sup>257</sup> Em Newton, o princípio divino é o da dinâmica do universo, apesar de o termo ser rejeitado devido à sua origem leibniziana.<sup>258</sup> Essa imutabilidade surge associada, direta ou indiretamente, ao princípio universal da gravitação. Além disso, visto a única força inerente aos corpos ser a inercial, parece ser relativamente evidente, pois nem sequer ainda se tinha encontrado nelas a constância verificada na gravidade, que as forças atrativas e repulsivas que Newton supunha entre os corpos, até às partículas

<sup>251</sup> Alexandre Koyré, *op. cit.*, "Newton et Descartes", Appendice C, p. 201. AP.

<sup>252</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, "Carta para Bentley de 25 de Fevereiro de 1693", p. 438. AP.

<sup>253</sup> Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus secundus, *Philosophiæ naturalis Principia Mathematica*, Def. III, p. 2. AP.

<sup>254</sup> Como, aliás, sublinha com toda a razão Whiston, considerando que a força centrífuga que Newton ainda, por vezes, refere (cf. a recensão feita em I. Bernard Cohen, *op. cit.*, ch. 3, sec. 10, pp. 82-83), não é mais que um resultado da inatividade da matéria: Whiston, "Lemma X" in John Harris, *Lexicon Technicum: or, An Universal English Dictionary of Arts and Sciences*, 4<sup>th</sup> ed., D. Browne & others, 1725, Planets, Vol. I, p. 594. AP. Resta saber a que se deve a *Vis centripeta*, visto não se poder explicar pela inatividade ou passividade dos corpos, pois é uma força positiva e ativa.

<sup>255</sup> Samuel Clarke, *op. cit.*, X, p. 58; Samuel Clarke, *A letter to Mr. Dodwell*, 6ª edição, London, James and John Knapton, 1731, "A Second Defence of an Argument...", pp. 183-184.

<sup>256</sup> I. Bernard Cohen, *op. cit.*, ch. 3, sec. 5, p. 64, atribui a Fatio de Duillier e a David Gregory o testemunho de que Newton acabava por fundar a gravidade dessa forma. Jammer, pelo contrário, considera que Newton se opunha a qualquer interpretação metafísica ou teológica da gravitação. Cf. Max Jammer, *Concepts of Force – A Study in the Foundation of Dynamics*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1957; Mineola, New York, Dover Publ., 1999, p. 141. Se assim era, não se percebe a sua estranha falta de reação a tanta astroteologia aparecida na altura e nos seus meios, incluindo as mais moderadas, mas claras, teses de Clarke. A oposição genérica (e não só na gravitação) à metafísica e à teologia de tipo metafísico, escolástico, nunca o impediu de atribuir a ordenação e movimentos planetários ao desígnio divino ou de recorrer à necessidade da ação concreta de Deus para resolver as irregularidades surgidas. A suspensão de juízo de Newton quanto à causa da gravidade incide mais sobre o meio utilizado por Deus para a efetivar e não tanto sobre a sua responsabilidade última. O próprio Newton cunhou, privadamente, a expressão "teologia astronómica" referindo-se à teologia gentia primitiva que corresponderia à *prisca sapientia* que, supostamente, ele apenas estaria a redescobrir: Richard S. Westfall, *op. cit.*, p. 353. AP. Cf. Max Jammer, *ibidem*, pp. 153-154, onde Jammer atribui a Newton uma visão mais deísta que More, por reduzir a sua intervenção à criação e a possíveis raras regulações (são bem mais que possíveis...), sustentando a sua interpretação na passagem do *sensorium* estritamente sensoria e ignorando a passagem motora, a única que poderia ser posta em correlação, ao menos possível, com a força: AP. Cf. Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus quartus, *Optics*, Query 31, p. 262, já transcrito em IV. 1. Entre os manuscritos preparatórios do Livro III dos *Principia*, Add MS 3965.6, f. 269, Newton afirma de forma inequívoca, a propósito da gravitação, que a matéria é movida nesse e por esse infinito espírito, chamado pela tradição judaico-cristã Deus e pelos filósofos místicos Pan. Cf. Richard S. Westfall, *op. cit.*, pp. 510-511.

<sup>257</sup> Alexandre Koyré, *op. cit.*, "Newton et Descartes", p. 97, parágrafo referente à conceção da conservação dos estados.

<sup>258</sup> I. Bernard Cohen, *op. cit.*, ch. 1, sec. 1, p. 11.

elementares, faziam parte das forças ativas, direta ou indiretamente atribuíveis à ação divina.<sup>259</sup> Há mesmo quem considere que esse é o sentido primitivo da noção newtoniana de força, extraída do princípio alquímico ativo orientado pela providência divina.<sup>260</sup> Dessa forma, as forças ativas agiriam, embora a nível físico, com uma natureza não material, entre as partículas e não a partir delas, sob a tutela, mais ou menos direta, da própria divindade.<sup>261</sup>

Por muito indeterminada que seja a noção newtoniana de força, está longe da complexidade leibniziana. Pior ainda, quando alguém percebe a disparidade das noções e tenta atribuir as noções da física posterior às noções leibnizianas, depara-se sempre com obstáculos de interpretação: as noções contemporâneas não encaixam perfeitamente nas leibnizianas porque o mapa conceptual é diverso, nascido e desenvolvido a partir das teorias newtonianas, mesmo quando essas noções tentam identificar as realidades que Leibniz tentava descrever. Além disso, existe uma considerável oscilação terminológica cuja análise excede claramente as pretensões desta dissertação. Porém, visto ser tão básica, deve ser referida a própria abrangência do termo força. A noção de força tanto é circunscrita ao âmbito da ação, não abrangendo assim a totalidade da unidade monádica,<sup>262</sup> como se identifica com a própria substância, incluindo agir e padecer.<sup>263</sup> É possível que esta noção mais abrangente de força tenha sido substituída pela noção de potência, circunscrevendo-se, neste caso, a força à potência ativa tendencial, incluindo quer as forças ativas primitivas, quer as forças derivativas.<sup>264</sup> Mas a terminologia não se fixou definitivamente, referindo-se, bem mais tarde, à matéria como força passiva primitiva.<sup>265</sup> Esta falta de precisão talvez se deva à pouca distinção que é feita entre as forças passivas primitivas e as derivativas, sendo estas como que uma manifestação das primeiras na matéria segunda ou massa, já resultado da junção com as forças ativas primitivas.<sup>266</sup> Certo é que Leibniz radica logo na matéria-prima as resistências à penetração e ao movimento (a inércia kepleriana).

Quanto à inércia newtoniana do movimento, a concepção de Leibniz é bem diversa, não a atribuindo de todo à inércia ou passividade, mas à mais primitiva força motiva.<sup>267</sup> O movimento surge sempre como imagem da ação, assim como a massa da substância, efeitos fenoménicos das causas reais.<sup>268</sup> Por isso, Leibniz recusa que esse movimento uniforme em linha reta seja uma verdade necessária,<sup>269</sup> visto envolver um esforço<sup>270</sup> que não está presente na mera passividade

<sup>259</sup> Is. Newton, *Philosophiae naturalis Principia Mathematica*, Londini, Iosephi Streater, 1687 (repr. Henderson & Spalding, London, s/d), Præfatio ad lectorem, 2ª pág. AP. A este propósito, ver a longa lista de processos associados aos princípios ativos, entre as quais as forças gravíticas, magnéticas, elétricas, de fermentação e de coesão, de atração e de repulsão, em Isaac Newton, *Opera quae exstant omnia*, Londini, Johannes Nichols, Tomus quartus, 1782, *Optics*, Query 31, pp. 242-260.

<sup>260</sup> B. J. T. Dobbs, "Newton's Alchemy and His Theory of Matter" in *Isis*, The University of Chicago Press, 1982<sup>12</sup>, Vol. 73, Nº 4, p. 520.

<sup>261</sup> B. J. T. Dobbs, *op. cit.*, pp. 526-527. AP. Mesmo que intervissem partículas na ação das forças ativas entre partículas, essas próprias partículas não teriam o poder das forças ativas, mas recebê-lo-iam, passivamente, de entidades não materiais.

<sup>262</sup> Pierre Desmaizeaux, *op. cit.*, Tome II, Carta de Leibniz a Remond de 11 de Fevereiro de 1715, p. 167. AP.

<sup>263</sup> Leibniz, *De ipsa natura...*, § 14, G, IV, 508; Gottfried Wilhelm Leibniz, ed. C. I. Gerhard, *Leibnizens mathematische Schriften*, Vol. VI, Halle, H. W. Schmidt, 1860, *Specimen dynamicum...*, Pars II, p. 247. AP.

<sup>264</sup> Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo I, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XXI, § 1, p. 132, G, V, 156. Na mesma época, na carta a De Volder de 20 de Junho de 1703, a matéria é designada potência passiva primitiva: *Vide* G, II, 252. AP.

<sup>265</sup> Leibniz, "Carta de Leibniz a Remond de Julho de 1714", G, III, 622. AP.

<sup>266</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, ed. C. I. Gerhard, *Leibnizens mathematische Schriften*, Vol. VI, Halle, H. W. Schmidt, 1860, *Specimen dynamicum...*, Pars I, pp. 236-237. AP. A outro título, já foi discutida a matéria-prima em IV. 6.

<sup>267</sup> Leibniz, *De ipsa natura...*, § 14, G, IV, 511. AP.

<sup>268</sup> Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo I, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XXI, § 72, p. 172, G, V, 196. AP.

<sup>269</sup> Leibniz, *op. cit.*, § 9, p. 138, G, V, 161. AP. Aliás, a distinção entre natural e essencial feita no final de II. 4 também utilizava o exemplo da persistência do movimento, considerada, ao contrário da força da inércia em Newton, como natural, mas não como essencial, visto poder ser alterada. Cf. Leibniz, *op. cit.*, § 383, pp. 327-328, G, VI, 342.

geométrica. Para dizer a verdade, a própria resistência não se deduz de uma mera concepção geométrica da matéria que seria absolutamente indiferente ao movimento ou ao repouso.<sup>271</sup> Leibniz admite a necessidade metafísica da preservação do estado, muito embora de forma limitada porque o que se move em linha curva não mantém, naturalmente, a sua curvatura, mas resistir à alteração do estado não está incluído nessa preservação e requer uma força.<sup>272</sup> Regressando à tendência a manter a linha reta, também a essa luz se deve ver, para lá do tributo a Huygens, a sua interpretação da força centrífuga como força real ou esforço do corpo gerada pela circulação.<sup>273</sup> A força centrífuga é, a cada momento, força morta,<sup>274</sup> no sentido de um esforço (*nisus*) que não se repete na mesma direção e, por isso, se fica por uma solicitação (*solicitatio*), não se transformando em ímpeto (*impetus*) e, logo, em força viva, por repetição dos esforços elementares.<sup>275</sup> Se a força viva é o resultado de sucessivos incrementos de força morta, como se pode compreender que seja a força viva que sirva de referência, de padrão, para compreender os fenômenos dinâmicos? Já foi visto que, para Leibniz, só se supera a relatividade do movimento quando este é considerado como efeito fenoménico da força.<sup>276</sup> As forças primitivas não são, porém, observáveis empiricamente. Daí que a força viva expresse, por excelência, a nível fenoménico, a força absoluta, visto as impulsões e os choques não passarem da remoção de obstáculos (a resistência material) da expressão da força.<sup>277</sup> Porém, a medida da força viva é obtida pela sua destruição no efeito violento, o desaceleramento da ascensão,<sup>278</sup> e não através do seu efeito formal, correspondente à inércia newtoniana do movimento, que persiste por natureza e é livre por não ter obstáculo,<sup>279</sup> muito embora possa sempre ser convertido naquele.<sup>280</sup> A resistência da gravidade permite aferir a proporcionalidade da causa inteira pelo efeito inteiro,<sup>281</sup> donde resulta a fórmula  $f=mv^2$ .<sup>282</sup>

Quando, na sua edição da polémica, Clarke introduz a longa nota sobre a questão, mais não faz do que reproduzir a já longa discussão entre Leibniz e os cartesianos.<sup>283</sup> Através das medidas pendulares, pretende aferir a exatidão da totalidade da força, pelo que não considera o tempo que leva a destruir a força, mas sim o espaço (a altura).<sup>284</sup> Clarke, seguindo as críticas cartesianas, considera isto um erro de palmatória: um corpo com velocidade dupla sobe a uma altura quádrupla, mas fá-lo no dobro do tempo.<sup>285</sup> Do ponto de vista cartesiano (e newtoniano), se a força fosse independente do tempo, uma tartaruga teria a mesma força que uma lebre, ou até mesmo toda a força seria infinita.<sup>286</sup> Porém, no efeito formal que constitui o movimento horizontal, exatamente por não

<sup>270</sup> Max Jammer, *op. cit.*, p. 141. AP.

<sup>271</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, ed. C. I. Gerhard, *Leibnizens mathematische Schriften*, Vol. VI, Halle, H. W. Schmidt, 1860, *Specimen dynamicum...*, Pars I, pp. 240-241. AP.

<sup>272</sup> Leibniz, "Carta para de Volder de 24 de Março/3 de Abril de 1699," in G, II, 170. AP.

<sup>273</sup> E. J. Aiton, *op. cit.*, p. 129. AP.

<sup>274</sup> E, já agora, do ponto de vista de Leibniz, também a força centrípeta, surgindo o movimento concreto do equilíbrio entre as duas. Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, ed. C. I. Gerhard, *Leibnizens mathematische Schriften*, Vol. VI, Halle, H. W. Schmidt, 1860, *Specimen dynamicum...*, Pars I, p. 238. AP.

<sup>275</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *ibidem*. AP.

<sup>276</sup> Leibniz, "Carta para Arnauld de Janeiro de 1688" in G, II, 133. AP.

<sup>277</sup> Martial Gueroult, *op. cit.*, p. 202. AP.

<sup>278</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, ed. C. I. Gerhard, *Leibnizens mathematische Schriften*, Vol. VI, Halle, H. W. Schmidt, 1860, *Essay de Dynamique sur les loix du Mouvement...*, p. 218. AP.

<sup>279</sup> Martial Gueroult, *op. cit.*, p. 128. AP.

<sup>280</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *op. cit.*, p. 220. AP.

<sup>281</sup> Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 3ª parte, § 345, p. 304, G, VI, 320-1. AP.

<sup>282</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, ed. C. I. Gerhard, *Leibnizens mathematische Schriften*, Vol. VI, Halle, H. W. Schmidt, 1860, *Essay de Dynamique sur les loix du Mouvement...*, pp. 218-219. AP. Cf. a demonstração apresentada em Gottfried Wilhelm Leibniz, *op. cit.*, *Specimen dynamicum...*, Pars I, pp. 244-245.

<sup>283</sup> Martial Gueroult, *op. cit.*, ver, sobretudo, as pp. 111-117.

<sup>284</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *op. cit.*, *De causa gravitatis...*, p. 203. AP.

<sup>285</sup> Samuel Clarke, *A Collection of Papers...*, London, James Knapton, 1717, pp. 329-331. AP.

<sup>286</sup> Martial Gueroult, *op. cit.*, pp. 120-121. AP.

haver destruição da força, não é possível, do ponto de vista leibniziano, medi-la, sendo necessário medir o tempo, naquilo que Leibniz designa por ação motriz, onde, aliás, julga, de novo, encontrar o mesmo absoluto,  $mv^2$ .<sup>287</sup> Em ambos os casos, porém, Leibniz defende a conservação que se expressa, na polémica, sob a forma de conservação das forças ativas.

A tendência geral é a de considerar que, na discussão com os cartesianos, ocorre uma discussão vã, na medida em que Leibniz procura medir a força pelo que se viria a chamar trabalho e os cartesianos pela impulsão.<sup>288</sup> Por sua vez, na discussão com os newtonianos, a noção newtoniana de força corresponderia, quanto muito, à de força morta, correspondendo a força viva leibniziana ao que se viria a chamar energia, cingindo-se, nos exemplos utilizados, à energia cinética.<sup>289</sup> De facto, a dificuldade conceptual, em termos posteriores, é maior porque era habitual na época a confusão entre força e energia, entre trabalho e ação, e entre potência e força, para se conseguir uma definição real da ação.<sup>290</sup> Além disso, é possível que, até por causa do seu fundamento monádico, Leibniz estivesse preso ao estado animista que Jammer faz corresponder à noção pré-científica de força.<sup>291</sup> Por isso, mais do que ficar agarrado a pormenores, para efeitos desta dissertação, importa perceber qual o sentido global das conceções de ambos os modelos. Partindo ambos da rejeição da conservação cartesiana do movimento, da qual Leibniz tanto se ufana de ter convencido Malebranche,<sup>292</sup> Newton, ao manter a correlação entre força e movimento, nunca admitiu qualquer princípio de conservação absoluto, nomeadamente de algo análogo à energia. Ora, Leibniz julga encontrar no  $mv^2$  a sustentação da conservação da força, visto só o positivo se expressar (uma velocidade multiplicada por si própria é sempre positiva).<sup>293</sup> Parecendo tratar-se de uma versão rudimentar do princípio de conservação de energia, há também alguma intuição das transformações da energia. Na sua conceção de que a força viva resulta da remoção de obstáculos, parece haver algo similar à noção de energia potencial. Por outro lado, a dissipação da energia cinética nos movimentos ínfimos conspirantes, aliás responsáveis pela explicação, em Leibniz, da própria coesão dos corpos, não pareceria especialmente associada aos fenómenos térmicos, como o que se pensa, atualmente, que ocorre nas colisões inelásticas<sup>294</sup> (isto sem contar, ainda, que, para Leibniz, não existem corpos que sejam completamente inelásticos), mas a verdade é que Leibniz associa o frio a uma privação de força.<sup>295</sup>

Estas transformações são tornadas possíveis pelo princípio da continuidade que impossibilita o repouso absoluto,<sup>296</sup> a extrema dureza dos átomos, sendo a infinita divisibilidade a condição de

---

<sup>287</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *op. cit.*, *Essay de Dynamique sur les loix du Mouvement...*, pp. 220-226. Perto do final da dedução, no caso dos tempos serem iguais, volta a concluir: AP.

<sup>288</sup> Martial Gueroult, *op. cit.*, p. 117. AP.

<sup>289</sup> Max Jammer, *op. cit.*, p. 141; *ibidem*, p. 166. AP.

<sup>290</sup> Martial Gueroult, *op. cit.*, p. 143. AP.

<sup>291</sup> Max Jammer, *op. cit.*, p. 17. AP. Claro que se poderá perguntar se Newton e não só Leibniz, no meio das suas indecisões e embora rejeitando toda a atividade à matéria, embora toda fosse objeto dos princípios ativos, não albergaria, mais ou menos secretamente, uma análoga noção de força.

<sup>292</sup> Seguem-se apenas dois entre tantos exemplos que poderiam ser dados: Leibniz, *De ipsa natura...*, § 4 in G, IV, 505-6; Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo I, *Nouveaux essais...*, L. II, Ch. XXI, § 4, pp. 133-134, G, V, 157]

<sup>293</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, ed. C. I. Gerhard, *Leibnizens mathematische Schriften*, Vol. VI, Halle, H. W. Schmidt, 1860, *Essay de Dynamique sur les loix du Mouvement...*, pp. 227-228. AP.

<sup>294</sup> Max Jammer, *op. cit.*, p. 168. AP.

<sup>295</sup> A totalidade do parágrafo é bem mais interessante, mas, para os atuais objetivos, chega este segmento, Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 2ª parte, § 153, p. 186, G, VI, 201. AP. Mas a redução do calor a movimento tinha-se tornado uma conceção relativamente comum na filosofia mecanicista. Cf. Marie Boas, "The Establishment of the Mechanical Philosophy" in *Osiris*, The University of Chicago Press, 1952, Vol. 10, pp. 412-541, e. g., o próprio Descartes, de forma genérica, p. 459, Hooke, p. 455, e, naturalmente, Boyle, pp. 470-471. Leibniz também o reduz a um mecanismo oculto, proveniente das forças ativas, em Leibniz, "Carta a Des Bosses de 19 de Agosto de 1715" in G, II, 506. O próprio Newton o afirmava, e. g., Isaac Newton, *op. cit.*, Query 5, p. 216. AP.

<sup>296</sup> Leibniz, *op. cit.*, Tomo I, *Nouveaux essais...*, Préface, pp. 22-23, G, V, 49; L. II, Ch. I, § 2, p. 75, G, V, 100; Leibniz, *op. cit.*, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 3ª parte, § 348, p. 305, G, VI, 321; Pierre Desmaizeaux, *op. cit.*, Tome II, Carta de

possibilidade da universal elasticidade<sup>297</sup> que, por sua vez, surge tão associada à força ativa quanto a massa à passiva. É por isso que a elasticidade surge como a versão física da harmonia pré-estabelecida, na medida em que se articula com a resistência da matéria, impossibilitando a dureza ou a fluidez perfeita, de forma a sustentar, contrariamente a Newton, um mesmo princípio de conservação da energia.<sup>298</sup> Também a nível fenoménico, é necessário estabelecer a possibilidade da conservação da força absoluta, até porque esta consiste no conjunto das forças derivadas, vivas e mortas.<sup>299</sup> A importância da elasticidade pode-se perceber tendo em conta que a busca de Huyghens de um princípio de conservação de energia foi bloqueada exatamente por acreditar que os átomos seriam inelásticos e ele não poder evitar a conclusão de que, nos impactos inelásticos, havia perda de movimento.<sup>300</sup> Ao afirmar a universal e variável elasticidade dos corpos, Leibniz cria condições para poder afirmar a conservação das forças ativas no mundo, na medida em que permite a aparente transferência integral de força nos diversos impactos. Mas como pode uma teoria metafísica fundada na incomunicabilidade das substâncias onde radicam as forças sustentar uma conservação da quantidade de força no mundo, através do ganho e perda de força entre todos os corpos no mundo? Naturalmente, através de outra teoria metafísica, a da harmonia pré-estabelecida. A elasticidade é o simples efeito fenoménico do jogo das espontaneidades internas,<sup>301</sup> sendo todos os fenómenos causados pelas substâncias, inclusive aquilo que parecem ser paixões violentas.<sup>302</sup> Assim, tudo acaba por ser reconduzido à condição de possibilidade da liberdade, a espontaneidade, muito embora sem a consciência racional que constituiria a sua condição suficiente. E, porém, visto cada movimento que expressa, no corpo, a percepção da alma estar tão completamente coordenado com tudo o resto que não pode haver o mais pequeno desvio à quantidade de força no universo, corpo e alma têm de estar completamente determinados, desde a origem, por Deus, pelo que a consciência nada mais é do que um meio para se efetivar a cadeia causal, não muito diferente, ao menos analogicamente, da forma como o movimento é composto pelas várias tendências que concorrem no móbil.<sup>303</sup> Inversamente, se, do ponto de vista físico, se utiliza a compreensão racional e abstrata, ou seja, geométrica, para compreender o movimento e este surge como o resultado do desvio da sua natural linha reta por impactos sucessivos, do ponto de vista da causa substancial, é o movimento curvo que surge como sua expressão concreta.<sup>304</sup> Mas a completa coordenação entre a abstração geométrica e a determinação substancial mostra, mais uma vez, a total inevitabilidade, em Leibniz, de tudo aquilo que acontece.

---

Leibniz a Des Maizeaux de 8 de Julho de 1711, p. 478; Gottfried Wilhelm Leibniz, ed. C. I. Gerhard, *Leibnizens mathematische Schriften*, Vol. VI, Halle, H. W. Schmidt, 1860, *Specimen dynamicum...*, Pars II, p. 249. AP.

<sup>297</sup> Veja-se como o princípio da continuidade, a impossibilidade de repouso e a elasticidade se articulam na explicação das substâncias compostas: Leibniz, "Carta a Des Bosses de 19 de Agosto de 1715" in G, II, 506. Numa Carta para Burnett, parecendo apoiar um pouco Newton, Leibniz afirma que a força elástica é essencial à matéria (presume-se que segunda), G, III, 260. AP.

<sup>298</sup> Martial Gueroult, *op. cit.*, p. 167. AP.

<sup>299</sup> Martial Gueroult, *op. cit.*, p. 108. AP. Quando está a falar da força motriz total não está falar da força primitiva da entelúquia que, porém, expressa essa força, visto aquela ser derivada da primitiva: Leibniz, "Carta a de Volder de 20 de Junho de 1703" in G, II, 251. Já transcrita nesta secção. Cf. Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 3ª parte, §§ 345-346, pp. 303-304, G, VI, 319-20, parcialmente transcrito.

<sup>300</sup> Max Jammer, *op. cit.*, p. 167. AP.

<sup>301</sup> Martial Gueroult, *op. cit.*, p. 151; p. 176, AP.

<sup>302</sup> Leibniz, "Carta para Foucher" in G, I, 391. AP.

<sup>303</sup> Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo II, *Essais de Théodicée*, 1ª parte, § 22, p. 98, G, VI, 116. Transcrito em VI. 1.

<sup>304</sup> Leibniz, "Carta a De Volder de 20 de Junho de 1703" in G, II, 252-3. AP.

## VII. Conclusão

Leibniz, com o habitual espírito de compromisso, costumava dizer que, normalmente, os autores com algum mérito tinham sempre bastante razão no que defendiam, mas pouca naquilo que atacavam.<sup>1</sup> Atribuía, aliás, à malignidade humana a preferência pelos ataques. Sob risco de ser alvo da condenação por malignidade proferida de um túmulo com três séculos de idade, esta dissertação acabou por dar razão, nesta polémica, aos ataques de ambos. Naturalmente, sempre preocupados em, pelo menos, fingir uma ortodoxia que, conscientemente ou não, estavam longe de ter, muito embora isso pudesse ser mais evidente no caso newtoniano (Anexo), ambos tinham de negar o teor das acusações, aliás feitas com objetivo de lançar sobre o opositor a suspeita de heresia, ateísmo ou impiedade. Na maioria dos casos, porém, a designação era mesmo a única coisa que era negada porque as concepções e as justificações clamavam o contrário do negado.

Não admitindo verdadeiras forças senão nos espíritos e almas, visto se manterem presos à concepção cartesiana estritamente passiva dos corpos, os newtonianos, por muito que o neguem, concebem Deus como uma verdadeira Alma do Mundo (VI.4). Isso é especialmente compreensível à luz da teoria clarkiana da liberdade como eficiência física do agente (III.2), sustentada, contra as objeções leibnizianas adversas à possibilidade de comunicação entre a alma e o corpo, exatamente por Deus, imaterial, agir sobre a matéria (V.2), aliás compatível com a noção do espaço que surge na *Ótica*, como um verdadeiro sensório-motor (IV.1). Reforçando a semelhança com o divino, a própria alma possui uma extensão indiscernível que lhe garante, através do seu próprio sensório, uma interação com o corpo análoga à de Deus com o mundo (IV. 3 e V.1). O domínio sobre a realidade, que Newton tanto sublinha, traduz-se na permanência da ação livre de Deus, não apenas na criação, mas através do constante governo do mundo (VI.2), ação livre exatamente entendida como eficiência física, ou seja, determinante, direta ou indiretamente, dos princípios ativos da própria Natureza (VI.7). Não é por acaso que a linguagem usada para sustentar a liberdade da alma é a mesma: a existência de um princípio ativo na mesma (III. 1 e 2). Apesar de, segundo Clarke, o desígnio divino ou a determinação moral original ser certa e infalível, a liberdade divina é salvaguardada pela rejeição da causalidade final como verdadeira causalidade (apesar da infalibilidade) e, sobretudo, pelo exercício da Providência divina através de uma intervenção constante no criado correspondente à verdadeira causalidade, a eficiente, traduzindo-se por uma constante eficiência física no Mundo. Para salvaguardar a liberdade dessa eficiência, Newton e Clarke não admitem que Deus esteja obrigado a respeitar as próprias leis descobertas por Newton, admitindo a possibilidade da sua variação não só no tempo, mas também no espaço, ou seja, que outros mundos possam ter outras leis no atual Universo (IV. 7 e 8). Pelo contrário, uma tese como a do vazio parece decorrente do modelo astronómico de Newton e da falta de resistência observável nos movimentos celestes. A própria física dos fluidos desenvolvida no Livro II dos *Principia* parece reforçar esta inspiração empírica, muito embora se pudesse defender a existência de outras entidades físicas a preencher o alegado vazio, caso não se partisse de uma concepção atomista homogênea da matéria (IV, IV. 6 e IV. 9). Mas a rejeição do pleno material tem outros motivos bem clarificados por Clarke. Este considera que a exigência leibniziana de plenitude só se justifica se se conceber a matéria como necessária, retirando isso toda a liberdade à ação criativa e ordenadora de Deus. Se algo existisse em toda parte, seria por, como Deus, não poder deixar de existir; se algo não existir em algum sítio, será por poder não existir, ou seja, ser contingente (IV. 4). O vazio e a rejeição do pleno material são, assim, condições da própria liberdade divina, ao salvaguardar a contingência material (IV. 6). Por essa mesma razão, se admite a possibilidade, ao menos como exercício intelectual, de um universo finito a mover-se no vazio (IV. 8), a possibilidade genérica da finitude da matéria e a limitação temporal (IV.10). Mas essa eficiência divina traduz-se não só nas forças naturais e na ordem cósmica, mas também na

---

<sup>1</sup> Apenas a título de exemplo, Leibniz, intr. e notas Paul Janet, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Félix Alcan, 1900, Tomo II, *Essais de Théodicée*, Préface, pp. 23-24, G, VI, 46. Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, ed. C. I. Gerhard, *Leibnizens mathematische Schriften*, 6º vol., Halle, H. W. Schmidt, 1860, *Specimen Dynamicum...*, pp. 235-236. AP.

intervenção concreta na história humana, pela qual se realiza mais plenamente o desígnio divino (IV. 10, VI. 3 e Anexo). O compatibilismo de tendência libertista de Clarke nunca aceita, porém, uma completa arbitrariedade, a liberdade de indiferença, até mesmo na polémica, onde a sua posição parece mais libertista devido ao confronto com Leibniz, submetendo inclusive o caso extremo da distribuição indiferente de partículas idênticas na criação a razões de conjunto, ou seja, ao desígnio divino prévio (III.1). É a presença constantemente interventiva de Deus que assegura a sua liberdade e não a sua absoluta arbitrariedade, a escolha ao acaso (III. 3), porque a própria máquina do Universo não é nem determinada por uma necessidade matemática cega, nem fruto de indiferença casual, antes mostrando, na sua harmonia e diversidade, escolhas segundo desígnios (II.4). A redução da noção de milagre ao pouco habitual ou a sua extensão, caso dependesse da inexplicabilidade, a quase toda a Natureza, incluindo, aliás, nessa inexplicabilidade dependente de Deus, a própria vida (VI.6), para lá de reforçarem a conceção da presença divina interventiva, preservam, igualmente, a liberdade de Deus não por ser arbitrária, mas por estar dependente de um desígnio para nós inatingível (VI. 5). A conceção newtoniana da realidade é dominada pela liberdade divina e, tributariamente, pela possível liberdade de outros espíritos e agentes, para lá dos humanos, cuja liberdade é garantida à imagem e semelhança de Deus. As próprias bestas partilham, parcialmente, desta liberdade (III. 2), garantida como sempre pelos princípios ativos miraculosos ou não, apenas a vedando completamente à matéria inerte, encarada como mero objeto de exercício da liberdade.

Quanto a Leibniz, por muito que mantenha uma conservação contínua por Deus das naturezas criadas, simultaneamente assente na e sustentadora da distinção modal entre necessário e contingente (II.5), e por muito que salguarde a liberdade por outra distinção modal, a distinção entre necessário e possível (II.4) (apesar de uma determinação completa das escolhas pelas sequências causais finais, visto as eficientes serem restringidas à natureza fenoménica), não consegue convincentemente se proteger da acusação, implícita na polémica e explícita fora dela, de deísmo, assim como ainda da mais recorrente acusação de fatalismo que, na verdade, até reconhece na sua versão cristã (II.6). Ao superar o mecanicismo pela concessão de força própria a todo o criado, reduzindo o corporal a uma manifestação fenoménica dessa força (VI.7) análoga à existente no anímico e espiritual, Leibniz pretende dispensar quaisquer intervenções adicionais da divindade, tornando a máquina da natureza autónoma, funcionando por si só, desde a criação (VI.1). Como inteligência supramundana, a liberdade divina esgota-se na escolha do melhor mundo possível, inevitável, afinal, pela natureza divina, cuja bondade inclinaria inelutavelmente a sua vontade para essa opção apresentada pelo seu entendimento (VI.4). Não sendo da natureza divina mudar, essa escolha determina completamente todas as sequências causais de todo o criado e do próprio mundo no seu conjunto, sendo o seu funcionamento perfeito sinal da sua soberana sabedoria. Os atos livres dos espíritos criados não fazem mais do que realizar, pela sua escolha entre os possíveis e, por isso, sob a forma de determinação final, tudo aquilo que a sua sequência causal, já presente na sua noção completa original, determinava que se fizesse. A denúncia da falácia da razão preguiçosa não nega a fatalidade, antes insistindo que a predeterminação divina opera através das próprias escolhas, não sendo, por isso, indiferentes as escolhas (II.6). Essa fatalidade é, aliás, do ponto de vista humano, genérica e, por isso mesmo, problemática, protegendo-nos a nossa ignorância contra o sentimento da inevitabilidade da nossa escolha. Mas a possibilidade de escolha esgota-se, na verdade, nas simples modalidades lógicas, porque, se uma única entidade escolhesse fazer outra coisa que não aquilo para o qual está determinada desde sempre (visto estar na sua noção completa presente no entendimento divino desde sempre), toda a harmonia pré-estabelecida do universo ruiria, visto cada decisão de cada espírito ter de se articular com o funcionamento mecânico de todo o universo, por sua vez emanado de todas as outras mónadas que se entre-expressam tão completamente que a partir de uma única se poderia rever tudo o que aconteceu e prever tudo o que acontecerá no universo (V.2 e VI.2). Compatibilista será a posição de Leibniz, visto a determinação incluir na sequência causal as próprias escolhas e serem sempre possíveis alternativas, mas um compatibilismo com fortíssima tendência determinista, visto nenhum ser jamais escolher outra alternativa que não a predeterminada (III.7).



Embora, até em contraposição ao milenarismo newtoniano, Leibniz deposite o seu otimismo numa expectativa de progresso cósmico e histórico (IV. 10 e VI. 3), embora compreenda a realidade de forma radicalmente individualizada e concretizada na entre-expressão desses infinitos singulares (IV. 9 e V. 2), razão porque rejeita a realidade física de entidades abstratas e ideais como o espaço e o tempo (IV. 4 e 5), embora recuse a predestinação da danação (VI.3), tenta sempre tudo explicar, incluindo a própria eterna danação, pela determinação sequencial individual e global. A liberdade é, em Leibniz, sempre subordinada à razão, mas não necessariamente a razão subjetiva humana, visto as decisões serem muitas vezes tomadas com base em percepções de que o sujeito humano não tem consciência, para lá da própria apercepção poder resultar, nas disposições notáveis, do acumular de tais ínfimas percepções inconscientes (III. 4). A decisão é encarada como um resultado de uma multiplíssima concorrência de fatores, onde a consciência parece desempenhar um papel reduzido ou instrumental (III. 5). Até a possibilidade de controlo racional pela suspensão dos desejos parece muito limitada e precária (III. 6). A razão determinante da liberdade é a razão suficiente que explica porque aconteceu isto em vez daquilo e porque as coisas são assim em vez de serem de outra forma (II. 3). Mas essa razão suficiente, em última análise, percorrendo a série da determinação, só se encontra em Deus e, sobretudo, no seu decreto único determinante ao infinito de toda a teia de ocorrências, de forma que um espírito poderá sempre representar alternativas, mas nunca conseguirá efetuar nenhuma que não a decidida desde a criação. Bem útil é Spinoza com o seu necessitarismo, para Leibniz se poder apresentar, a coberto da distinção modal, como um defensor da liberdade.

Todas as restantes escolhas cosmológicas têm presente, ao menos sob pano de fundo, a inevitabilidade da escolha, a começar pela escolha divina. O princípio do melhor (III.4) que a rege decide pelo pleno em vez do vazio (IV.6), pelo ilimitado em vez do limitado e pelo eterno futuro em vez de um mundo e criaturas sujeitas a um fim (IV.10). A relativa suspensão de juízo em relação a estas questões, com exceção do vazio, por parte dos newtonianos, procura salvaguardar sempre a efetiva liberdade divina. A própria afirmação do vazio, associado ao espaço absoluto e, assim, ao próprio Deus, garante um meio imaterial pelo qual se exerce essa liberdade, através das forças resultantes dos princípios ativos, mesmo que não exista mais nenhum meio adicional. Um universo de massas inertes exige princípios de vida que lhe são estranhos e, porém, constantemente patentes numa natureza palpitante de dinamismo. Ao tentar explicá-la, concebendo todo o existente como ativo, não pretendendo, porém, deixar o quadro das explicações mecânicas da natureza (VI.5 e 6), Leibniz acaba por deixar muito menor margem de manobra para a liberdade. Não deixa de ser curioso pensar que, se Leibniz estivesse um pouco mais liberto do coleite-de-forças das explicações mecanicistas, dependentes de um contacto espacial direto que afinal era apenas fenoménico, visto as mónadas expressarem, sem limites, o universo inteiro, poderia ter fornecido uma fundamentação metafísica para a própria possibilidade da atração gravítica a distância, sem necessidade de recorrer a imaginativos vórtices. Diga-se, aliás, que os restantes obstáculos eram mais facilmente superáveis, visto os princípios da continuidade e do melhor não impedirem uma rarefação da matéria até uma falta de resistência equiparável ao vazio.<sup>2</sup> Se o tivesse feito, seria, certamente, visto com melhores olhos pela posteridade científica, o que poderia ter tido efeitos até positivos na evolução registada e na multiplicidade de perspetivas admitidas, mas teria, porém, chegado a um relógio dinâmico muito semelhante à conceção posterior da ciência newtoniana e que o próprio Newton não poderia decerto desejar, pois dispensaria a constante intervenção divina na sua obra. O que quer dizer que mesmo que Leibniz tivesse aceitado a gravitação universal e os desentendimentos do cálculo não tivessem ocorrido, as suas diferentes conceções de liberdade divina, sobretudo na sua relação com o mundo, tê-los-ia condenado a não se entenderem. O Senhor Deus de Newton seria sempre incompatível com a Inteligência Supramundana de Leibniz.

---

<sup>2</sup> Cotes chama, aliás, a atenção para o facto de, ao se admitir fluidos celestes que não resistem aos movimentos dos astros (planetas e cometas), nega-se o vácuo ao assumi-lo, visto, sem inércia detetável, não existir qualquer forma de distinguir esses fluidos do simples espaço vazio. Cf. Isaac Newton, *op. cit.*, Tomus secundus, *Philosophiæ naturalis...*, Cotesii præfatio in Editionem secundam, p. xxiii. AP.